

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

Sociologie

Karel ČERNÝ

Politické probuzení islámu

(Blízký východ, nerovnoměrná modernizace a vzestup islamistických hnutí)

Political awakening of Islam.

(Middle East, uneven modernization and the rise of political Islam)

Disertační práce

vedoucí práce – Prof. Tomáš Halík

2011

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 10. 7. 2011

Podpis autora

Anotace:

Studie se zabývá příčinami (a) růstu politického napětí a především (b) příčinami vzestupu popularity islamistických hnutí (od umírněných egyptských Muslimských bratří či turecké AKP až po militantní skupiny uchylující se k terorismu) v regionu Blízkého východu v druhé polovině 20. století. Zabývá se tak konfliktem stávajících zdiskreditovaných a nepopulárních politicko-ekonomických elit a jejich vyzyvateli v podobě politického islámu. Základní příčiny jsou spatřovány v nerovnoměrném procesu modernizace: (1) příliš rychlém tempu socio-demografické změny (urbanizace, demografická revoluce, expanze vzdělávacích systémů a médií), (2) pomalejším a nestabilním růstu ekonomickém (především trh práce) a (3) zcela mizivé změně politického subsystému. Nerovnoměrnost blízkovýchodního modernizačního procesu ve všech jeho uvedených dimenzích je podrobně mapována a dokládána s pomocí příslušných empirických ukazatelů. Tento pohled je rozšířen o systematickou komparaci průběhu modernizace v dalších post-koloniálních regionech současného světa. Ale je naznačeno také srovnání s ranou modernizací evropskou, která byla provázena také obdobně vyostřeným sociálním konfliktem, který se však odlišoval dominancí soupeřících sekulárních ideologií. K tomuto nerovnoměrnému vývoji dochází v kontextu diskreditace sekulárních ideologií a v kontextu islámského náboženství, které poskytuje politicky relevantní symboly, koncepty a imaginaci. A také ve specifickém mezinárodně-politickém kontextu. Vystupňovaný politický konflikt a vzestup islamismu je tak spatřován jako důsledek mnohostranné a komplexní interakce aspektů nerovnoměrné modernizace a kontextu, ve kterém k ní dochází.

Abstract:

The study deals with roots of (a) rise of political tensions and (b) roots of rise of political Islam (from Muslim Brotherhood and Turkish AKP up to militant Islamic organizations) in the Middle East in the second half of the 20th century. So it deals with conflict between corrupt and highly unpopular political and economical elite and its challengers recruiting from Islamic movements. The basic roots of this conflict and rise of political Islam are seen in highly uneven modernization process: (1) very rapid social and demographic change (urbanization, media expansion, demographic transition, and educational system expansion), (2) slow going and unstable economic development and (3) unchanging political subsystem. This uneven and deformed Middle Eastern modernization pattern is in detail documented by empirical macro-indicators. It is systematically compared with the modernization process in other post-colonial world macro-regions as well as with early European modernization which was accompanied by sharp social conflict, however dominated by rival secular ideologies. The Middle Eastern highly uneven pattern of modernization is under way in the context of discredited secular ideologies and in the context of Islamic religion with its political relevant imaginary, concepts and symbolism as well as in the broader specific international context. Growing political conflict and the rise of Islamism is seen as a consequence of multiple and highly complex interaction among various aspects of uneven modernization process, Islamic social and political imagination and the unfavorable international context.

Poděkování:

Na tomto místě bych rád poděkoval svému školiteli prof. T. Halíkovi za odbornou i lidskou podporu poskytnutou po dobu psaní práce. Za poskytnuté dílčí konzultace tématu bych dále rád poděkoval historickému sociologovi prof. J. P. Arnasonovi, francouzskému sociologovi a arabistovi G. Kepelovi, americkému orientalistovi H. Popeovi, turecké socioložce S. Erder, tureckému sociologovi A. Ozgurovi a ruskému odborníkovi na mezinárodní vztahy a konflikty A. Kutějnikovovi. Zvláštní poděkování pak patří americkému sociologovi M. Juergensmeyerovi.

OBSAH

ÚVOD: DOBRO PROTI ZLU, ISLAMISTÉ PROTI SEKULÁRNÍM PADOUCHŮM.....8

Výchozí rovnice: Islámský substrát, nerovnoměrná modernizace a geopolitické ohnisko

Až příliš pestrá parta: Kdo jsou a kdo nejsou islamisté?

Na počátku bylo úmrtí a znovuzrození Boha: Sekularizační teze jako vědecký omyl

Boží pomsta: Celosvětový vzestup náboženského nacionalismu a střet se sekularismem

EXPOZICE: POLITICKÉ PROBUZENÍ V EKONOMICKÉ A POLITICKÉ PASTI.....29

1. Politické probuzení islámu: Spodní proudy modernizace a zrod politického aktéra

2. Klopýtavá ekonomická modernizace: Spíše mírný ekonomický růst

3. Zamražená politická modernizace: Zdánlivě klidné vody a demokratický deficit

4. Názory politicky probuzených mas: Rozpor s politickou a ekonomickou mizérií

(1) Následovníci Proroka: zbožnost, morálka, tradiční hodnoty a kulturní nadřazenost

(2) Všeobecná podpora „demokracie“ a odpor k autoritářství: Západní standard?

(3) Ústavní liberalismus: vzývání svobody slova, víry, nezávislosti médií a justice

(4) Eros, nebo Demos? Ženy, muži a fundamentální odlišnosti od Západu

(5) Spor o pojetí demokracie: role náboženství, islámského práva a duchovních

(6) Kompatibilita islámu a demokracie: iluze, nebo skutečnost?

(7) Podpora islamistických hnutí: obliba, ale ne bezmezná

POPULAČNÍ EXPLOZE: BLÍZKÝ VÝCHOD A BEZPRIZORNÍ MLÁDEŽ.....94

(1) Mladí a neklidní, aneb krize identity, mezigenerační konflikt a dospívání

(2) Volný čas „arabské ulice“: Požehnání, nebo prokletí?

(3) Ztracená generace: Populační dynamika vs. slabá absorpční schopnost trhu práce

(4) Demografická marginalizace a zplnomocnění bezvýznamných jinochů

(5) Generační odcizení mocenské elity: Staré kádry vs. mladé populace

BOOM VELKOMĚSTA: BLÍZKÝ VÝCHOD VE VÍRU URBANIZACE.....134

(1) Nezvládnutá urbanizace: Do očí bijící doklad impotence zkorumpovaných režimů

(2) Městská nezaměstnanost: Revoluce, nebo dobrovolná skromnost po islámsku?

(3) Islámská charita a občanská společnost: Městské střední vrstvy a chudina jako klienti

(4) Krize urbanizované rodiny: Islám jako jednoduché řešení složitého problému

(5) Moderní velkoměsto jako novodobá džahilíja: Odstrašující koncentrát morálního pádu

(6) Město jako multiplikátor a „dráždidlo“ permanentně neuspokojovaných aspirací

(7) Prekérní druhé a třetí pokolení migrantů: Potenciál politizace zvyšujících se nároků

(8) Mezigenerační odcizení na městský způsob: Pád rodičovské autority a náruč islamistů

(9) Prostorová koncentrace: Politická agitace, organizace a mobilizace

(10) Stlačení sociálního světa: Viditelné nerovnosti budí odpor

(11) Tradiční dvoupólovost městského a venkovského islámu: Narušená rovnováha

(12) Náhražka venkovských primárních skupin: Socializační funkce

(13) Orientace pro dezorientované: Ideologická funkce

(14) Ohrožující městské prostředí a islámský feminismus

EXPANZE VZDĚLÁVÁNÍ: BLÍZKÝ VÝCHOD A „LUMPENINTELIGENCE“.....189

- (1) Problémy vzdělávacích systémů: Až příliš hmatatelný doklad impotence režimů*
- (2) Procitání politického vědomí a selhávající blízkovýchodní Panopticon*
- (3) Bumerangový efekt školní náboženské výchovy: Islámské obrození*
- (4) Středoškolská politická chemie: Jedy a protijedy*
- (5) Univerzity jako centra islamistů: Nekontrolovatelné politické vření a prim techniků*
- (6) Bitva o interpretaci islámu: Krize tradičních autorit a nová „lumpenintelligence“*
- (7) Raketový růst aspirací vs. stagnace na trhu práce: Výbušná směs*
- (8) Odcizení od většinové společnosti a radikalizace nových intelektuálů*

MEDIÁLNÍ REVOLUCE: BLÍZKÝ VÝCHOD JAKO NÁBOŽENSKÁ TRŽNICE.....260

- (1) Arabský Hollywood a vábení Rohu hojnosti*
- (2) Politický budíček: Zrod politické veřejnosti*
- (3) Zelená mediální revoluce: Náboženské obrození a vzestup politického islámu*
- (4) Nábožensko-politické tržiště a eroze tradičních autorit: Souboj o pojetí islámu*

KOLIZE: CHRONICKÁ KRIZE BLÍZKOVÝCHODNÍ POLITIKY.....305

- (1) Diskreditace bezbožných diktátorů, vynalézání tradice a moralizující náboj islámu*
- (2) Kosmická válka a satanizace politických nepřátel*
- (3) Odboj jako vyvrcholení legendárních historických zápasů se zkorumpovanou mocí*
- (4) Agonie režimů a pád sekulárních doktrín: Ideologické vakuum a islám jako alternativa*
- (5) Kariéra blízkovýchodních politických ideologií: Chronická krize legitimacy režimů*
- (6) Kritika teze o krizi legitimacy režimů: Nová flexibilita, stará stabilita*
- (7) Sekulární alternativa: Rozpačitost z blízkovýchodních klonů demokracie a kapitalismu?*
- (8) Oficiální islám a riskantní hra režimů na zelenou kartu*
- (9) Ochočení duchovních a pád tradičních náboženských autorit*
- (10) Ropná renta, mocenská pyramida a socioekonomické odcizení elit*
- (11) Kulturní odcizení pozápádnělych režimů a kulturní dekolonizace jako cíl islamistů*
- (12) Rakovina klientelizmu, rozštěp společnosti a příslib obnovené jednoty*
- (13) Ralf Dahrendorf a komparace blízkovýchodního a evropského politického konfliktu*
- (14) Terorismus jako pokračování politiky jiným prostředky*

PERIPETIE: VYNALÉZÁNÍ OBĚTNÍCH BERÁNKŮ JAKO VENTIL FRUSTRACÍ...398

- (1) Média a propaganda režimů: Kde jsme udělali chybu vs. Kdo nám to způsobil?*
 - (2) Školní vzdělávání: Islám v permanentním obležení*
 - (3) Zahraniční politika a válečná dobrodružství: Nacionalismus a pan-arabismus*
 - (4) Mezinárodní skandály: Satanské verše, karikatury Proroka a popírání holocaustu*
 - (5) Politika strachu, aneb každý diktátor si hýčká svého teroristu*
- Shrnutí: Lewis Coser a autoritáři jako krizoví manažeři vnitřních a vnějších konfliktů*

ZÁVĚR BEZ ROZUZLENÍ: STRASTI A SLASTI DNEŠNÍCH MOHAMEDŮ.....441

ÚVOD: DOBRO PROTI ZLU, ISLAMISTÉ PROTI SEKULÁRNÍM PADOUCHŮM

Minimalisticky lze vleklý politický konflikt odehrávající se nejpozději od počátku 70. let 20. století ve všech blízkovýchodních společnostech popsat jako střet stávajících zkorumpovaných, neúspěšných a nepopulárních politicko-ekonomických elit (sekulárních diktatur nebo konzervativních či liberálních monarchií a jejich klientel zainteresovaných na *statusu quo*) a nastupujících opozičních islamistů. Jedni se snaží udržet v mocenských pozicích, druhí se naopak snaží o radikální proměnu sociálního řádu (Kepel 1996, 2002, Roy 1992, Ottaway 2010). Přitom se obě strany stále více ucházejí o podporu široké veřejnosti, která je tak vtahována do politického soupeření. Obě strany se pak ve snaze oslovit masu a mobilizovat příznivce rostoucí měrou zaštiťují islámem. To posiluje dlouhodobou a hlubokou změnu politického diskurzu směrem k islámské naraci (Starrett 1998).

Jestliže jsou zkompromitované režimy blízkovýchodních států *primárním* nepřítelem hlavního proudu islamistických hnutí, Západ v čele s USA se stává *sekundárním* nepřítelem islamistů především díky tomu, že neoblíbené diktatury všestranně podporuje (např. Saúdská Arábie, Pákistán či Egypt v případě USA, Alžírsko v případě Francie) (Juergensmeyer 1994, 2002, Kohut a Stokes 2007). Na sekundárního nepřítele islamistů však dnes (např. Súdán) dle stejného mechanismu stále více aspiruje i Čína (srov. Zakaria 2008).

Namísto „krvavých hranic islámu“ a střetu mezi civilizacemi (Huntington 1993, 2001) jsme v regionu Blízkého východu spíše svědky soupeření uvnitř hranic jednotlivých národních států, přičemž konfrontace islamistů s vládou je někdy i násilná (Sorli, Gleditsch, Strand 2005). Namísto soupeření sekulárních elit a kontra-elit očekávanému klasickými modernizačními teoriemi poloviny 20. století (Lerner 1964, Huntington 2006, srov. Brzezinski 1993) jsme naopak svědky de-sekularizace, deprivatizace a zejména re-politizace náboženství (k pojmům a kritikám sekularizační teze Swatos 1999, Stark 1999, Lužný 1999, Halík 2003, Nešpor a Lužný 2007, specificky pro region viz Arjomand 1986, Kepel 1996). Právě příčiny vzestupu opozičních islamistických hnutí v regionu Blízkého východu¹ a jejich konfliktu se stávající mocenskou elitou jsou předmětem studie.

¹ Region vymezují dle OSN (MENA, Middle East and North Africa, k diskusi viz Kropáček 1999).

Výchozí rovnice: Islámský substrát, nerovnoměrná modernizace a geopolitické ohnisko

K vzestupu islamistických hnutí dochází různou měrou a s různými peripetiemi zhruba ve stejném časovém období (od konce 60. let 20. století) ve všech zemích Blízkého východu (Muslimští bratři a jejich varianty v arabských zemích, turecká strana AKP a její předchůdci, Fronta islámské spásy v Alžírsku, strana Nahda v Tunisku, palestinský Hamás, libanonský Hizballáh, íránské revoluční hnutí, menší militantní skupiny) (Kepel 1996, 2002). Ačkoliv jsou islamistická hnutí vnitřně vysoce heterogenní a u každého lze vystopovat formativní vliv specifického kontextu, v němž je zakořeněn, jde o jev nadnárodního rozsahu. Také hlavní příčiny vzestupu tedy musí být všem hnutím společné. To je jeden z hlavních předpokladů předkládané analýzy (Dekmejian 1995).

Jednotliví autoři se pak přou o to, zda lze nalézt styčné body a analogie mezi současnými islamisty a svého času evropskými marxisty (Gellner 1995, Roy 1992, 2004, Eisenstadt 2003), ruskými proticarskými anarchisty (Gray 2004), německými nacisty (Lewis 1990, 2003, Buruma a Margalit 2005) nebo sekulárními nacionalisty (Juergensmeyer 1994). Avšak panuje shoda, že je široký a vnitřně vysoce diferencovaný proud islamismu daleko spíše produktem modernizace blízkovýchodního regionu (jako byla svého času produktem modernizace výše uvedená evropská hnutí). Nikoliv přežívajícím reziduem středověku, jak se donedávna domnívali proponenti sekularizační teorie. Spolu s S. N. Eisenstadtem (2000, 2003) můžeme v této souvislosti dodat, že jde zároveň o hnutí s nemalou ambicí vymezit se vůči západní verzi modernity, selektivně se jí inspirovat, a přicházet tak s verzí či variantou alternativní, inspirovanou také domácí tradicí (ať již „vynalezenou“ či autentickou).

Například S. A. Arjomand vidí v náboženském oživení a vzniku nových hnutí či sekt celosvětově sílící proces paralelně probíhající nejen v rámci převážně muslimských regionů, ale i v rámci řady dalších náboženských tradic. Jeho společným jmenovatelem je právě rychlá a překotná sociální změna, která vede celosvětově k recyklaci místních tradičních fundamentalismů. To popírá hlavní proud modernizačních teorií. Procesy, jež měly vést k neodvratné sekularizaci a smrti náboženství, namísto toho ústí v renesanci a dokonce politizaci islámu a dalších náboženství (srov. Huntington 2001). V případě islámu jde v přibližném chronologickém pořadí o tyto – dnes paralelní a překrývající se – procesy vystupňované po 2. světové válce: (1) integraci islámského světa do mezinárodního systému (kolonialismus, imperiální vměšování, křesťanské misie, globalizace), (2) expanzi komunikací (médiá, doprava),

(3) urbanizaci, (4) alfabetizaci a růst vzdělanosti, (5) budování centralizovaných národních států, politizaci mas provázenou represemi režimů (Arjomand 1986, 2006). Zatímco první čtyři procesy mají ve všech zemích podobný průběh, a ústí spíše k unifikaci obrodných hnutí, poslední faktor variuje a vede k jejich diversifikaci (Arjomand 1995). V podobné dikci je vzestup islámského fundamentalismu líčen jako výsledek „šokové terapie“ v podobě agresivní modernizace naordinované sekulárními režimy shora. Ta je však povrchní a chronicky selhávající. Obsahuje příliš mnoho šoku a málo terapie. Proto se zklamaní muslimové zas a znovu v reakci na neúspěch, všeobecnou krizi a překotnou změnu obracejí k islámu a svým tradicím. Hledají zde inspirace pro spravedlivé zorganizování společnosti a politických záležitostí (Lewis 2003a, 2003b, Dekmejian 1995).

Jiní autoři naopak zdůrazňují, že je nutné vzestup islamismu vidět v souvislosti s modernizací přespříliš pomalou. Blízký východ je v tomto pojetí již dlouho líčen jako nekonečně zaostalá část světa, kde jsou malé ostrůvky modernity, pokrokovosti a západní kultury utopené v moři středověké ignorance, tmářství a islámem podporovaného zpátečnictví (srov. Longrigg, Jankowski 1963). Arab Human Development Report vypracovaný arabskými učiteli a experty popisuje aktuální realitu přesně v tomto duchu, když se zamýšlí nad hlubšími příčinami teroristických útoků z 11. září 2001. Poukazuje na příliš pomalou tvorbu nových pracovních míst a nedostatečný růst ekonomik. Příčinu vidí v přetrvávajících represivních režimech, všudypřítomném autoritářství a pomalé politické liberalizaci a demokratizaci. Dále ve stále zanedbatelné míře emancipace a zrovnoprávnění žen a v malém nárůstu skutečně kvalitní moderní vzdělanosti (AHDR 2002). V této logice se také Blízký východ opakovaně líčí jako region obydlený lidmi, kteří neprošli dostatečně rychlou mentální změnou a psychologickou adaptací na okolní moderní svět. Duševně tak ustrnuli kdesi ve středověku a jeho tradicích (Lerner 1964). Reakcí jsou pak údajně vztek, nepřátelství vůči všemu západnímu a výbuchy iracionality vyjadřované fanatickým islámským náboženstvím (srov. Halliday 2005).

V této práci se zaměříme na alternativní pojetí zdůrazňující vysoce nerovnoměrný charakter blízkovýchodní modernizace a její vztah s dlouhodobou kumulací sociálního napětí, vzestupem politického islámu a charakterem blízkovýchodního politického konfliktu (srov. Hoffman 1995, Zubaida 2009). Strukturalistické pojetí chápe koncepci modernizace jako hodnotově neutrální analytický nástroj, který dovolí rozlišovat mezi jednotlivými dimenzemi modernizačního procesu (např. dimenze technologické, ekonomické, demografické, sociální,

politické, kulturní nebo psychologické změny, srov. Sztompka 1993, Keller 2007, v aplikaci na konflikt v rychle se modernizujících zemích Huntington 2006). Tento přístup umožní poukázat na (1) velmi vysoké tempo socio-demografické modernizace (demografický přechod, urbanizace, mezigenerační růst vzdělanosti, expanze komunikačních prostředků), (2) pomalejší a nestabilní tempo modernizace ekonomické (hospodářský růst, trh práce a mobilitní možnosti, diverzifikace ekonomiky) a (3) nepatrné až regresivní tempo modernizace politické (masová participace a inkluze obyvatelstva v politice, liberalizace a demokratizace).

Nerovnoměrný, deformovaný a kolidující charakter blízkovýchodní sociální změny vytvářející množství třecích a konfliktních ploch bude systematicky dokumentován s pomocí makro-ukazatelů empiricky mapujících zmíněné tři dimenze modernizace. A to v celoregionálním záběru a v mezinárodní komparaci s relevantními post-koloniálními a post-socialistickými regiony. Studie zabývající se politickým islámem a pracující s koncepcí nerovnoměrné sociální změny se dosud koncentrovaly jen na dílčí analýzy jednotlivých zemí nebo argumentovaly selektivními příklady (např. demografický růst a ekonomická a bytová krize v Alžírsku před vzestupem FIS, růst hospodářství a ještě rychlejší růst kariérních a konzumních aspirací za přetrvávajících politických represí před íránskou revolucí, pád cen ropy a populační růst v Saúdské Arábii před obsazením Velké mešity). Náš přístup dále umožňuje naznačit historickou komparaci „politického probuzení“ modernizující se Evropy v 19. století a na počátku 20. století a transformujícího se Blízkého východu druhé poloviny 20. století (obecně bez důrazu na Blízký východ viz Brzezinsky 1993, Kennedy 1996, Huntington 2006). Vzestupem islamismu a vnitřním konfliktem destabilizovaný region tak strukturálně spíše než evropský středověk (oblíbené klišé) připomíná ranou, ačkoliv méně nerovnoměrnou a snad i sekularizací provázenou, západoevropskou modernizaci se všemi jejími vedlejšími důsledky (anomie, vzestup politických ideologií a sociálních hnutí, intenzivní politický konflikt).

Na rozdíl od klasických teorií modernizace dále inspirování koncepcí rozmanitých modernit (Eisenstadt 2000, 2003, Spohn 2001, Arnason 2009, 2010, aplikace na Írán a Turecko viz Kamali 2007) zdůrazníme interakci modernizačního procesu a před-moderního kulturního substrátu – zejména islámského náboženství – v jehož kontextu k blízkovýchodní deformované modernizaci dochází. Ten ji formuje a modifikuje, poskytuje inspiraci protichůdným politickým hnutím soupeřícím o dosažení preferovaného sociálního řádu, stává se prostředkem politické imaginace, kritiky i mobilizace. Průběh modernizace tak v různých

kulturních kontextech nabírá různých podob a dynamik, různé podoby stejně tak mají i jednotlivé, a nikdy zcela definitivní, „rozmanité modernity“ a jejich jednotlivé fáze. Skutečnost, že „různorodé tradice“ a historické zkušenosti (tzv. kulturní zóny) vedou za shodného stupně socioekonomického rozvoje k rozdílnému výsledku v oblasti hodnotové, a následně i institucionální (sekularizace a demokratizace), změny, empiricky dokumentuje i tým R. Ingleharta (Inglehart a Norris 2004, Inglehart a Welzel 2006).

Přitom zde nepůjde o to zjistit, co o relevantních aktuálních procesech a jejich dopadech říká islám (a zapojit se tak do nekonečného sporu vedeného orientalisty, ale hlavně samotnými muslimy), ale o snahu naznačit, co říkají islamisté o tom, co v této věci říká islám (srov. Roy 2006). Islámské náboženství není chápáno jako jedna jediná (či hlavní) nezávislá proměnná determinující vzestup islamismu, podobu jeho konfliktu s mocenskou elitou a povahu celé blízkovýchodní soupeřivé politiky (kulturologické argumenty hovořící o tom, že islám dnes ukazuje svou skrytou tvář a je příčinou všech problémů). Není ale ani chápáno jako zcela závislá proměnná. Jako nevinná oběť chladnokrevného zneužití v politickém soupeření zcela pasivně vláčená sociálními, ekonomickými a politickými problémy a zcela bezbranná vůči svéhlavým interpretacím nejrůznějších zájmových skupin. Tyto dvě krajní pozice buď tvrdí, že islám může za všechno, nebo naopak nemůže vůbec za nic. Islámské náboženství však ve skutečnosti představuje jednu z několika hlavních nezávislých proměnných, které hrají roli při vzestupu politického islámu a spoluformují povahu blízkovýchodního konfliktu (Juergensmeyer 2004).

Konečně, naznačme i širší mezinárodně-politický kontext blízkovýchodní modernizace jako externí faktor vzestupu islamistických hnutí. Zasahování Západu do záležitostí islámského světa a kolonialismus vždy vyvolávaly reakce v podobě náboženské obrody (Kropáček 2003, Lewis 2003a, Dekmejian 1995). Region se po 2. světové válce stal díky strategickým zdrojům ropy (dvě třetiny světových zásob) předním bojištěm války studené a geopolitickým ohniskem zůstává do současnosti (Brzezinski 1999, Amin 2002, Robejšek 2006, Šlachta 2007, Tomeš a kol. 2007, Fawcett 2009). Ale blízkovýchodní režimy se více než invaze cizích armád dlouhodobě obávají spíše invaze cizích idejí (Huntington 2006). Nejelitnější jednotky pak nejsou budovány a cvičeny za účelem obrany národa před vnějším nepřítelem, ale za účelem obrany režimu před vnitřní opozicí (Klare 2004). Ohromné ropné bohatství a další nezasloužené příjmy rentiérských ekonomik blízkovýchodním režimům dovolily v kombinaci s importem nejmodernějších západních vojenských a policejních technologií vybudovat propracované represivní aparáty, které

nemají žádnou analogii v historii, ani v jiných regionech dnešního rozvojového světa (Zakaria 2004).

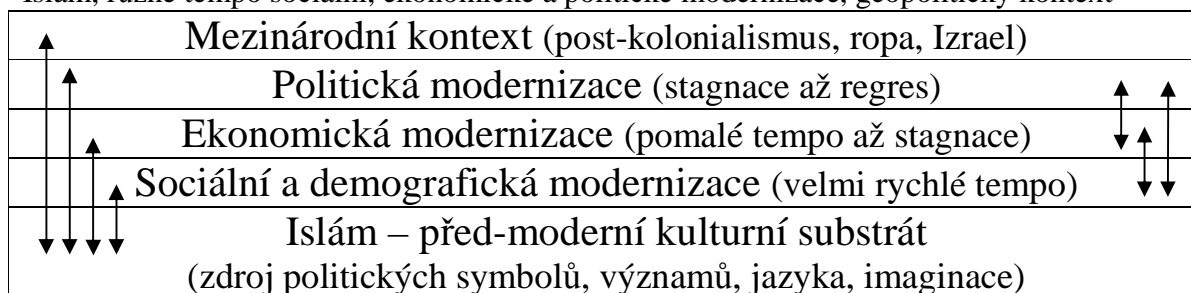
Od většiny populace odcizené a izolované diktatury (např. Saúdská Arábie, Kuvajt, Egypt, Jordánsko či Írán do r. 1979) se ve strachu o ztrátu moci dlouhodobě ucházejí o všestrannou (vojenskou, diplomatickou, potravinovou, finanční) podporu Západu. Stále viditelnější přítomnost amerických vojáků a západních firem v jednotlivých zemích se ale sama proměňuje ve významný faktor vnitřní destabilizace a delegitimizace režimů. To vlády Západu nutí dále kontraproduktivně navyšovat angažmá v regionu a stupňovat podporu autoritářům (Klare 2004, Pfaff 2010). To dává za pravdu islamistům, kteří Západ kritizují ze spojení s nepopulárními diktátory zatímco rétoricky vyzdvihují demokracii, svobodu a lidská práva (prototypickou událostí se v regionu stalo svržení demokraticky zvoleného premiéra v Íránu r. 1956 dle scénáře CIA, nejnověji se rozpor pro-demokratické rétoriky a politiky USA projevil po zděšení Washingtonu z úspěchu islamistů ve volbách v Maroku, Kuvajtu, Jordánsku a hlavně Egyptě a Palestině). Režimy naopak snadno dehonestují díky spolčování s Velkým Satanem (USA) (Lewis 2003b, Ottaway 2010). Západ se stává sekundárním nepřítelem islamistů (Juergensmeyer 1994, 2002), ačkoliv zejména Spojené státy byly v regionu původně chápány jako sympatická země než se politicky zdiskreditovaly (Lewis 2003b, Zakaria 2004).

Základní rovnice, kterou tedy budeme řešit, sestává ze vzájemných a mnohočetných interakcí následujících nezávislých proměnných (viz obr. 1): (1) islámu a jeho politicky relevantní imaginace, konceptů, symbolů a významů, (2) velmi dynamické až překotné modernizace demografické a sociální (populační exploze, expanze masmédií, rychlá urbanizace, růst gramotnosti a boom vyšší vzdělanosti), (3) pomalejší a nestabilní modernizace ekonomické (vývoj na trhu práce, ekonomický růst, diverzifikace ekonomiky), (4) zanedbatelné až regresivní modernizace politické (absence demokratizace a liberalizace, která by umožňovala asimilovat rodící se politické aktéry do politického systému), (5) nepříznivý mezinárodní kontext interní sociální změny (podpora autoritářských režimů velmocemi, ropný faktor vytvářející rentiérské politické systémy blokující demokratizaci a diverzifikaci ekonomiky, izraelsko-arabský konflikt a geopolitické napětí narušující stabilitu a dlouhodobý rozvoj, omezené kanály pro dostatečnou emigraci do zahraničí).

Výsledkem naší rovnice jsou pak dva procesy, na které budeme soustavně upozorňovat: (a) postupný kumulativní růst sociálního a politického napětí a potenciálu destabilizace (Blízký

východ jako natlakovaný papiňák, u kterého ale není jasné kdy a zda vůbec vybuchne), které vytváří potenciál pro *libovolně* profilovanou opozici vůči současným režimům a především (b) vzestup popularity politického islámu.

Obr. 1 Interakce nezávislých proměnných, růst politického napětí a vzestup islamismu: Islám, různé tempo sociální, ekonomické a politické modernizace, geopolitický kontext



Až příliš pestrá parta: Kdo jsou a kdo nejsou islamisté?

Islamistická hnutí zažívají zhruba od 70. let 20. století vzestup své popularity od severní Afriky, přes arabský, perský a turecký Střední východ až po jižní a jihovýchodní Asii (srov. Kepel 1996 a 2002, Yacoub 2003, Juergensmeyer 1994 a 2008). Jde o geograficky mimořádně rozsáhlou a kulturně i etnicky přepестrou oblast, kde žije zhruba 1,3 miliardy obyvatel; tedy přibližně pětina současné světové populace. Také politický islám, který se v tomto rozsáhlém prostoru hlásí o slovo a konfrontuje stávající elity, představuje nadmíru širokou, heterogenní, nesourodou a nejednotnou paletu sociálních hnutí, organizací a politických stran. Ačkoliv se ale islamismus rodí a formuje ve specifických kontextech jednotlivých národních států, jde o „nadnárodní“ fenomén v tom smyslu, že má podobné společné nejobecnější příčiny v podobě dlouhodobé strukturální změny a diskreditace sekulárních ideologií, jež zhruba ve stejné době (paralelně) zasáhly celý Blízký východ, potažmo celý islámský svět (k argumentaci srov. Kepel 1996, Dekmejian 1995, Arjomand 1986).

Ačkoliv íránská revoluce (1979) poprvé výrazně obrátila pozornost Západu k islámu jako potenciálně velmi silnému faktoru politického konfliktu, zdroje identity a „katalyzátoru“ sociální změny schopnému nahradit dosud dominující sekulární nacionalismus v jeho politicky mobilizující funkci (a také představovala impuls a inspiraci pro islamisty daleko za hranicemi Íránu), neměli bychom chápat specifický šíitský politický islám jako typického představitele islamismu (Kepel 2002, srov. Černý 2010). Současný sunnitský politický islám (sunnité

reprezentují přes 85 % všech muslimů) je totiž zpravidla *laickým* hnutím s žádnou či jen minimální rolí islámských duchovních, se kterými je navíc zpravidla na ostří nože (Hoffman 1995, Kropáček 1996). Naopak íránský případ je specifický pro svou klíčovou roli šíitských duchovních (podle tvrzení Chomejního jsou duchovní pověřeni vládnout až do návratu 12. skrytého imáma, pročez se mají také angažovat v revoluci, srov. Chomejní 2004), ale také pro typicky vypjatý šíitský dějinný optimismus a mesianismus očekávající vyvrcholení dějin po příchodu skrytého imáma a pro silnou tradici odporu, odboje a mučednictví (např. svátek ašúrá, v jehož rozjitřené atmosféře se odehrávaly protesty proti nenáviděnému režimu šáha přirovnávanému k podlému Jazídovi). Empirickým dokladem budiž také to, že i přes mnohé pokusy a snahy o export islámské revoluce za hranice Íránu se podobný vývoj v žádné jiné zemi neopakoval. I v prostředí islamistického státu pak nepředstavuje hlavní opozici režimu nikdo jiný než islamismus umírněný (např. zelené hnutí zformované v kontextu prezidentských voleb roku 2009) či laický islamismus militantní (např. Lidové modžáhédíni propojující šíitský islám s marxismem) (srov. Juergensmeyer 2008, Cvrkal 2007, Gombár 2001).

Taktéž přehnaná fascinace afghánským Tálibánem, jehož zárodky (vznikl až v roce 1996) si to nejprve úspěšně rozdaly se sovětskými okupanty, poté se v občanské válce vypořádal se všemi domácími konkurenty a dnes nedá spát Američany vedené koalici a loutkovému režimu H. Karzáího, je pro porozumění současnému modernímu islamismu hlavního proudu spíše neužitečná². Tálibán v duchu fundamentalistické ideologie pákistánského hnutí Deobandi (zal. 1867) šířené sítí jeho madras³ v afghánských uprchlických táborech zrušil po dlouhá staletí užívané afghánské zvykové právo paštunwalí, aby ho nahradil šariíou a důrazem na mrzačící tresty. Vzal moc tradičním a odjakživa váženým kmenovým vůdcům a také zakázal většinu z typicky afghánských zvyků (hudba, tanec, pouštění draků, chov zpěvných ptáků). Jeho vláda znamenala radikální rozchod s dosavadní afghánskou tradicí (srov. Roy 2006). Tálibán se ale

² Jak mi v rozsáhlém rozhovoru sdělili zástupci největší marocké islamistické opoziční Strany spravedlnosti a pokroku (*Parti de la Justice et du Développement*), jenž r. 2007 vyhrála parlamentní volby, Tálibán není rozhodně jejích vzorem a lze jej dokonce ztěžít pokládat za islamistické hnutí, protože „Tálibán ve skutečnosti nevěří v politiku“ (interview, Maroko, Zagora, červenec, 2009).

³ Hnutí Deobandi vzniklo jako reakce na nezadržitelnou britskou kolonizaci Indie (zejména Mughalské říše ovládané muslimskou elitou) pochopenou jako důsledek odpadlictví muslimů od víry a Božího práva. Hnutí se svou sítí škol do té doby představovalo nejmasovější vzdělávací mašinérii islámského světa propagující doslovné chápání islámu a přísné pojetí islámského práva. Zatímco v podmínkách Pákistánu se poté část hnutí zapletla se sektářským násilím (namířeným proti šíitům a menšinovým směrům islámu) a ozbrojeným džihádem (Afgánistán, Kašmír, bombové útoky v Londýně r. 2005), v Indii nabral ideový vývoj hnutí naprosto rozdílný směr. Ve většinově hinduistické společnosti zde patří k hlavním zastáncům sekulární demokracie a niterného náboženského pietismu stranického se politiky. Ideologická dynamika hnutí tedy silně souvisí s mezinárodním i domácím kontextem (Hefner 2007).

nezajímal o využití centralizované státní správy (jako například islamistický Írán či Súdán nebo jako islamistická opozice celého Blízkého východu brousící si zuby na ministerstva školství, náboženství či informací). Stát chápal velmi minimalisticky pouze jako nástroj prosazení přísné obecné morálky, zabezpečení volného obchodu a vedení války proti oponentům (Kepel 2002). Vesnické móresy (např. Mulla Omar jezdil nejraději na oslu, odmítal létat letadlem a bydlet ve „velkoměstském“ Kábulu, pročez zemi vládl ze své rodné vísky) a stupňující se radikalita (poprava íránských diplomatů⁴, rozstřelení soch Budhy, jež do té doby po generace nikomu nevadily) postupně vedla ke kritice ze strany tradičních islámských duchovních, ale také většiny populace, a to včetně Paštúnů, z jejichž řad se hnutí rekrutovalo (Juergensmeyer 2008).

Také široká medializace izraelsko-palestinského konfliktu vede ke zjednodušujícím představám o povaze islamistických hnutí – v tomto případě ztělesňovaných Hamásem vzniklým roku 1987 z umírněného Muslimského bratrstva (případně dokonce Islámským džihádem) – a navozuje dojem typického angažmá islamismu v „civilizačním střetu“. Soupeření s Izraelem totiž dlouhodobě zastiňuje neméně hluboký, krvavý a trvalý vnitřní konflikt mezi dosavadními sekulárními palestinskými elitami (OOP/Fatah ztělesňované érou Jásira Arafata) snažícími se vytvořit stát po západním vzoru a islamisty majícími poněkud jiné představy o charakteru budoucího palestinského státu, ale i o metodách boje k jeho dosažení a o vztazích s Izraelem. Za značného údivu světové veřejnosti se tak po volbách do Legislativní rady (2006) rozhořelo další kolo tohoto vleklého bratrovražedného sporu, který Palestinu uvrhl na hranu občanské války, kde balancuje dodnes (Introvigne 2003, Juergensmeyer 2008)⁵. Analogicky také nedávné svržení diktatury Saddáma Husajna dalo volný průchod nejen sporům mezi iráckými Kurdy, šííty a sunnity či protiamerické ozbrojené kampani, ale také v plné nahotě odhalilo snad ještě hlubší

⁴ Napětí mezi sunnitským Tálibánem a šíitským revolučním Íránem (sektářská nenávisť k „odpadlíkům“ z řad šíitů je dědictvím hnutí Deobandi z 19. století), ale koneckonců také napětí mezi dvěma programově nejvíce „islámskými“ režimy, Íránem a Saúdskou Arábií, představuje další výmluvný doklad nejednotnosti i vzájemné konfliktnosti islamistických hnutí (resp. nesoudržnosti islámské civilizace á la Huntington). Ačkoliv na rétorické rovině v duchu pan-islamismu rádi mlhavě hovoří o jednotném chalífátu jako vytčeném konečném cíli svých politik.

⁵ Sekulární (Fatah/OOP) a náboženští (Muslimské bratrstvo, resp. Hamás) nacionalisté si postupně prohodili role. K ozbrojenému boji a terorismu se nejprve uchýlili sekulární smýšlející Palestinci vysmívající se náboženství (ačkoliv svou kariéru často započali v Muslimském bratrstvu), zatímco islamisté pochopili ostudné porážky Arabů jako Boží trest za odpadlictví od víry, a jako nutný předpoklad budoucí síly národa a konečného vítězství se jim tak jevila postupná a hluboká nábožensko-morální obroda společnosti skrze kulturní, vzdělávací a charitativní činnost. Muslimské bratrstvo tak bylo v letech 1967 – 1987 chápáno jako umírněná alternativa a protiváha OOP, pročez bylo podporováno také Izraelem i USA (tzv. *green belt policy* z dob studené války). Spor mezi palestinskými islamisty a sekularisty však pokračoval po první intifádě (1987), kdy se naopak sekulární OOP vydala cestou mírových rozhovorů s Izraelem, zatímco nekompromisní militantní postoj pro změnu zaujal Hamás (Introvigne 2003).

konflikt mezi „sekularisty“ a islamisty uvnitř těchto jednotlivých táborů i irácké společnosti jako celku. Také jejich spor se týká budoucí povahy státu (Juergensmeyer 2008, Kepel 2008)⁶.

Ve výrazně méně násilné podobě se stal obdobný spor mezi sekulárními elitami ztělesňovanými armádou, istanbulskými byznysmeny a Republikánskou stranou na straně jedné a islamisty, dnes reprezentovanými vládní stranou AKP (vyhrála opakovaně volby v roce 2002, 2007 a 2011 se ziskem 34 %, 46 %, resp. 50 % hlasů), o další směřování Turecka hlavním „hybatelem“ zdejšího politického vývoje. Islám se ale stal v „sekulárním“ Turecku politickým tématem hned v momentě, kdy byl zaveden pluralitní politický systém a byla umožněna soutěž více stran (1950). Od 70. let 20. století se pak z politického islámu stalo nejsilnější protestní politické hnutí, které se dostávalo do ostrých sporů se sekularisty (strany zakazovány po vojenských převratech v letech 1971 a 1980 či z rozhodnutí ústavního soudu roku 1998 a 2001). Vliv islamistů ale dále narůstá a nezdá se, že by tato vitalita měla být v nejbližší době vyčerpána (srov. Dorroussaro 2005, Massicard 2005, Kepel 2002). Nedávná všeobecná hysterie v táboře sekularistů a masivní kampaň proti islamistům byla živena například tím, že vůdce AKP a dnešní premiér R. T. Erdogan byl v minulosti (1998) odsouzen k desetiměsíčnímu žalářování za veřejné veršování typu: „...mešity jsou naše kasárny, minarety naše bajonety. Kupole jsou naše přilbice, věřící jsou naši vojáci“ (podle Pirický 2006). K polarizaci přispěla také předchozí islamistická strana Refah Partisi (od té se samotná AKP odštěpila), která dlouhodobě (80. a 90. léta 20. století) propagovala odklon od Západu a zahraničněpolitickou orientaci na islámský Blízký východ, striktní zákaz alkoholu, oddělení žen a mužů ve veřejné dopravě, právo nosit šátky na univerzitách či stavbu obří mešity na istanbulsém náměstí Taksim, jež je chápáno jako srdce sekulárního Turecka (Massicard 2005).

Z Turecka se však nakonec navzdory obavám nestal „druhý Írán“, ani nebyla „ohrožena demokracie“. Vláda AKP ustála pokus o vojenský převrat (takové štěstí neměla právě první islamistická vláda Refah Partisi vládoucí v l. 1996 – 1997) a začala prosazovat demokratické a ekonomické reformy (např. poprvé v historii směla kandidovat kurdská strana, bylo prolomeno tabu arménské genocidy) a směřovat zemi do Evropské unie (Roy 2005). I když současná vláda začala díky zarputile odmítavému postoji Evropské unie i vývoji v blízkovýchodním regionu

⁶ Například šiitský duchovní Baní Sadr a jeho milice vytvořily v některých čtvrtích Bagdádu teokratickou samosprávu a po odchodu amerických jednotek by v Iráku rádi zřídily islámskou republiku a la sousední Írán. Také mohutné povstání sunnitů ve Fallúdži (2004) sledovalo jak vyhnání Američanů v prvním kroku, tak nastolení islámského zřízení v kroku druhém (podle Juergensmeyer 2008).

(válka v Iráku, vyostření konfliktu v Palestině, rostoucí napětí kolem íránského jaderného programu) ukazovat svou konzervativnější tvář ve vnitřní i zahraniční politice, stále lze AKP přirovnat ke konzervativním křesťanským stranám Evropy (např. německé CDU/CSU, kterou se ostatně islamisté skrze vlivnou tureckou diasporu v SRN inspirují⁷) (srov. Uyanik 2010). Konfliktní rozštěpení turecké společnosti lze vystopovat i na základě zastávaných postojů. Ačkoliv drtivá většina Turků věří v Boha (97 %) a velmi vysoká část z nich se řadí k praktikujícím muslimům (např. půst o ramadánu drží 92 %, na páteční modlitbu dochází 62 % mužů), celých 67 % je proti zasahování náboženství do státních záležitostí a politického života. Naopak islámský stát a prosazení islámského práva podporuje 21 % (podle Pirický 2006).

Turečtí islamisté se nejprve prosadili na lokální úrovni jako apolitické sociální hnutí zaměřující se na charitativní, vzdělávací a kulturní činnost (např. v komunitách čerstvých migrantů z venkova do měst, mezi studenty, městskou chudinou i zbožnými středními vrstvami). Poté úspěšně vstoupili do komunální politiky (např. současný premiér Erdogan byl úspěšným starostou Istanbulu vyzdvihovalý za to, že ve městě zavedl výdobytek v podobě svozu komunálního odpadu a díky plynofikaci zbavil město smogu ze spalování uhlí v lokálních topeništích), aby se nakonec přetransformovali v politickou stranu a vyšvihli se do politiky celonárodní. Podobný obecný vzorec transformace hnutí od „re-islamizace zdola“ k „re-islamizaci shora“ (a pak možný opětovný příklon k působení „zdola“) lze s mnoha obměnami pozorovat od 70. let 20. století v celém islámském světě (Kepel 1996).

Typickým představitelem blízkovýchodních islamistů hlavního proudu je Muslimské bratrstvo, jež vzniklo v Egyptě (zal. 1928). Od té doby se zde stalo masovým sociálním a politickým hnutím a postupně se jeho pobočky a nejrůznější odnože uchytily v celém arabském světě (nejprve r. 1937 v Sýrii a Libanonu, poté r. 1945 v Palestině a Jordánsku a následně i v Bahrajnu, Iráku, Saúdské Arábii, Kuvajtu, Alžírsku či Tunisku). V podmínkách britského kolonialismu a pronásledování ze strany režimu egyptského prezidenta Násira⁸ se hnutí přetransformovalo „z mládežnického spolku skautského typu v rozvinuté konspirativní vojenské hnutí“ (podle Introvigne 2003: 23)⁹, jehož střet se sekulárním nacionalismem byl v počátcích pouze utlumen existencí společného nepřítele v podobě roztahujícího se britského koloniálního

⁷ Na tuto skutečnost upozorňuje renomovaná turecká socioložka Sema Erder (rozhovor, Istanbul, červen, 2010).

⁸ Sám Násir byl v mládí členem Muslimského bratrstva (Introvigne 2002).

⁹ Hnutí bylo napojené na mládežnickou organizaci YMMA (Young Men's Muslim Association), jež vznikla jako analogie inspirovaná západní organizací YMCA (Young Men's Christian Association) (Introvigne 2003).

pána. I přes veškerý útlak a krvavé spory se sekulárním establishmentem se však egyptští Muslimští bratři postupně vyprofilovali v umírněné konzervativní hnutí, jež po volbách (2005) dokonce vytvořilo největší opoziční blok v parlamentu (20 % křesel díky kandidatuře pod hlavičkou legálních politických stran) a dlouhodobě představuje suverénně nejvýznamnější sílu vůči autoritářskému režimu. Spolu s tím se ale zvětšuje propast mezi hlavním proudem hnutí a militantními radikály (dnes zejména organizace al-Jihád, Gamá Islámíja a místní bojůvky hlásící se k al-Kajdě). Ti stojí stále více na okraji a rozhodně je nelze pokládat za typické reprezentanty současného politického islámu (např. atentát na všeobecně nenáviděného prezidenta Sadata roku 1981 nedokázal k velkému zklamání militantů rozpoutat celonárodní povstání, šokující atentáty v Luxoru roku 1997 a Sharm el-Sheiku roku 2005 vedly spíše k diskreditaci radikálů v egyptské společnosti) (Kepel 2002 a 2004, Juergensmeyer 1994 a 2008).

Vykročíme-li dále za hranice dnešního perského, tureckého či arabského světa (tato oblast zahrnuje asi 440 milionů obyvatel, tedy pouze zhruba třetinu muslimů), zjistíme, že uskupení Džamá'at-e Islámí představuje hlavní sílu politického islámu jak v Pákistánu (zal. 1941, dnes prožívá opět renesanci), tak také Bangladéši¹⁰ i Indii. Zakladatel hnutí, ideový vůdce a patrně jeden ze tří nejvlivnějších ideologů islamistického hnutí celého 20. století, novinář M. Maudúdí, ctil cestu postupných reforem, vzdělávání, osvěty, sociální práce a fungování islamistů v rámci systému parlamentní demokracie (Kepel 2002). Také zde však kromě toho operuje větší množství menších militantních skupin vedoucích otevřený ozbrojený boj s vládou a útočících na novináře, sekulární intelektuály, příslušníky menšin (např. šíitští muslimové), soudce či západní symboly (Roy 1992, Juergensmeyer 2008). Vůbec nejmohutnější islamistická hnutí světa se pak nacházejí v Indonésii. Jde o tradicionalistické Nahdlatul Ulama (okolo 35 milionů členů!) a konkurenční modernistická Muhammadíja (25 milionů členů!). Tato mainstreamová hnutí se dlouhodobě soustředí především na sociální práci a moderní vzdělávání¹¹, vyzdvihují spíše náboženský pluralismus, mezicivilizační dialog, západní typ demokracie a ve veřejném životě vítají vyšší zastoupení žen. Oproti tomu militanti z řad Laskar Jihad čítali v dobách svého největšího rozpuku okolo 40 tisíc členů (hnutí zaniklo r. 2002). Z tohoto hrubého kvantitativního srovnání si můžeme udělat základní obrázek o rozložení sil mezi různě orientovanými příznivci politického islámu v

¹⁰ V Pákistánu a Bangladéši prochází hnutí dlouhodobě i volebním testem; v Pákistánu například obdrželo 11 % hlasů voličů (2002), v Bangladéši 7,5 % (2001) (Juergensmeyer 2008).

¹¹ Některé oblasti rozlehlého souostroví byly významněji islamizované teprve nedávno, protože se hnutí dlouhodobě soustředí zejména na misijní činnost a vzdělávání (Hefner 2007).

nejlidiatější muslimské zemi, ale velmi zhruba i o rozložení sympatií muslimů vůči jednotlivým frakcím islamistů daleko za hranicemi Indonésie. To nic nemění na tom, že se země dostala do povědomí západní veřejnosti pumovými útoky na Bali (2002) spáchanými globálními džihádisty a ostřílenými zradikalizovanými bojovníky navrátilšími se z afghánského bojiště. Případně separatistickou guerillovou válkou militantních islamistů s centrální vládou v provincii Aceh či bojůvkami na dosud převážně křesťanských Molukách, které se „těší“ masivnímu přílivu muslimských migrantů z populačně explodující Jávy (Esposito 2003, Hefner 2003, Šlachta 2007).

Vidíme tedy, že se umírněné i militantní verze islamismu staly klíčovými politickými hráči celého islámského světa. Stejně jako všechna politická hnutí v historii se ale různí v používaných prostředcích k dosažení společného cíle. V prostředí více či méně nedemokratických režimů se vždy soustředí především na sociální práci, vzdělávání na lokální úrovni, vytváření na státu nezávislé paralelní islámské společnosti, ale také na permanentní kritiku sekulárních režimů (např. Egypt, Maroko, Sýrie, střední Asie). Jinde využívají možnosti dané hlasovacími lístky (Palestina, Jordánsko, Malajsie, Indonésie, Turecko, Bosna), jdou cestou ozbrojeného boje se stávající mocenskou elitou (Somálsko, Tádžikistán do r. 2005, Alžírsko po armádou anulovaných volbách v r. 1991, Kašmír, Filipíny, menšinové militantní frakce ve všech zemích) nebo jsou naopak elitou kooptováni a stávají se součástí vládních koalic (Bangladěš, Pákistán, Malajsie, Indonésie, Jordánsko, Tádžikistán po r. 2005) (Lubeck a Britts 2002). Ačkoliv se střet sekulárních a náboženských politických sil v éře globalizace stále více přesouvá také na nadnárodní úroveň (např. al-Kajda), hlavní těžiště aktivit islamistů setrvává v hranicích jednotlivých národních států. *Rozhodně pak nelze islamismus ztotožňovat pouze s islámským terorismem.* Militantní hnutí se vesměs nacházejí vždy na okraji hlavního proudu politického islámu (srov. Juergensmeyer 1994, 2008, Kepel 2002, 2004).

Co tedy mají všechna tato hnutí, organizace a politické strany společného? Jakou alternativu svým sympatizantům a příznivcům nabízejí? A jak je lze vymezit a pojmenovat? V tomto směru dosud nejenže neexistuje úplná shoda, ale hlavně panuje „mírný“ terminologický zmatek. Například Mark Juergensmeyer (1994, 2008) v souvislosti s těmito aktivisty hovoří o *náboženském nacionalismu*. Jde o nový druh nacionalismu, jenž reaguje na krizi sekulárních ideologií a čerpá z obratu k vlastní kultuře, tradičním hodnotám a zejména náboženství. Ambicí tohoto celosvětového (trend se neomezuje jen na islámský svět či Blízký východ) aktuálního experimentu je snaha propojit moderní politiku a tradiční náboženství, a dospět tak k vlastní verzi

modernity. Náboženští nacionalisté tvrdí, že národ má být definován a národní stát legitimizován za významného přispění prvků vypůjčených z náboženské tradice dominantního státotvorného národa. Přitom vystupují primárně proti neúspěšným světským ideologiím a zkorumpovaným sekulárním politikům, jež dle nich fatálně selhaly, přičemž politický střet s nimi chápou jako součást širšího metafyzického konfliktu dobra (Boha) a zla (d'ábla) (srov. Černý 2009).

Jiní autoři mluví o *islamistických hnutích* a chápou je jako „aktivistické skupiny, které v islámu vidí jak politickou ideologii, tak také náboženství“, aby se tak paradoxně s „vlastní náboženskou tradicí rozešli“. Vystupují proti Západu i proti režimům ve vlastních zemích a jako alternativu nabízejí nápravu společnosti i politiky skrze „návrat“ k pravému islámu, přičemž je však otázkou, do jaké míry jsou předkládané vize životaschopné, státotvorné a aplikovatelné v praxi (Roy 1992: vii). Přitom sám pojem je těžko uchopitelný a fluidní, protože se samotné islamistické hnutí v různých zemích s různou razancí transformuje a štěpí do široké palety směrů. Všem společná je snaha nahradit stávající zkorumpované politické elity, prosazování konzervativní socio-politické agenty a silný nacionalismus (Roy 2004). Jednoduše lze islamismus také vymezit jen jako redukci islámského náboženství na politicky a sociálně relevantní okruhy témat a problémů (Kepel 2002, Hoffman 1995). Islamismus chápe islám jako „celkový způsob života“, který neodděluje soukromou a veřejnou sféru, náboženství, politiku a ekonomiku. Předpokládá zároveň, že nové problémy současné doby si žádají poctivou reinterpretaci základních zdrojů islámu (Korán, sunna), která by však měla zachovávat věrnost jejich dikci. Hlavním cílem pak je návrat muslimů k víře, z pouze nominálních a pokryteckých muslimů se mají stát „opravdoví“ a zbožní věřící (Kouřilová 2007).

Další autoři připouští nešikovnost termínu *islámský fundamentalismus* (fundamentalismus původně označuje americký proud křesťanského protestantství), zároveň ho však užívají, protože prý stejně nemáme nic lepšího po ruce (srov. Kropáček 1996). Například dle Samira Arjomanda (1995, 2004) jsme v islámském světě svědky další vlny – od počátků islámu v 7. století z nejrůznějších příčin periodicky se navracejícího – náboženského obrození a vzestupu fundamentalistických hnutí vyzývajících k očistě jedině pravého zjeveného islámu. Ten je podle nich neustále zaneřádován (a) nánosy lidských výmyslů odpadajících – a údajně jen nominálních – muslimů (šiiismus a mahdismus, lokální verze lidového islámu a súfismus, racionalistická teologie, filozofie a pragmatické pojetí práva) nebo (b) cizími vlivy (nejprve zdrcující mongolský vpád, poté křesťanští misionáři, sekulární ideologie, západní kultura). Jde tedy o periodicky se

opakující vzorec – počínaje cháridžou přes hanbalovskou právní školu, wahhábíju a salafíju až po současný apolitický i politický fundamentalismus – reagující na hrozby vnitřního rozkladu, korupce a degenerace či vnějšího ohrožení (křížáci, Mongolové, kolonialismus a imperialismus).

Ve hře však není jen úpadek muslimské společnosti, ale fatální hrozba, že lidstvo promarní také třetí a definitivní šanci, jíž dostalo od Boha skrze zjevení Písma (v tomto smyslu jsou islamisté součástí židovsko-křesťansko-islámské tradice). Řešením všech problémů má být návrat k doslovně chápanému Koránu, hadísům (tradice odvozené z výroků a příkladu Proroka) a přísné životní praxi (pět „pilířů“ víry) inspirované věčně platným a stále přitažlivým normativním modelem obce prvních muslimů (a zejména životem samotného proroka Mohameda). To slibuje vyústit v ctnostný život na zemi a spásu na onom světě. Aby toho ale nebylo málo, současný islámský fundamentalismus se štěpí na dvě soupeřící varianty: apolitický skripturální a politický. Právě ten je předmětem této studie a dále se větví na fundamentalismus pragmatický, ideologický a konstituční, klerikální či revoluční sektářský (srov. Dekmejian 1995).

Na počátku bylo úmrtí a znovuzrození Boha: Sekularizační teze jako vědecký omyl

Se začátkem novověku se roztrhl pytel plný proroctví o smrti Boha a konci náboženství, ke kterému mělo co nevidět dojít nejprve na křesťanském Západě a poté i ve zbytku světa. Přední myslitelé své doby se triumfovali v tom, kdo lépe a přesněji předpoví zánik víry v nadpřirozeno (Stark 1999). Téma konce náboženství pak bylo ve stejném duchu na poli sociologie v koncentrované podobě vyjádřeno v *sekularizační tezi*: role a význam náboženství klesá ruku v ruce s postupujícím procesem modernizace, kdy je náboženství nejprve vytlačeno z veřejné sféry do sféry soukromé a poté jeho vliv na běh pozemských záležitostí a chování lidí zaniká zcela (srov. Nešpor a Lužný 2007, Swatos 1999)¹². Pro pochopení vzestupu politického islámu, což je hlavní náplň předkládané práce, je zapotřebí oprostít se od v Evropě zakořeněného pohledu, který říká, že nutným průvodním jevem modernizace je právě také sekularizace společnosti. Jak bylo naznačeno, modernita může nabývat různých podob. Také modernizační trajektorie mohou být různé. Někdy provázené sekularizací, jindy alespoň v prvních fázích naopak razantním vzestupem náboženství a jeho politizací.

¹² Neexistuje všeobecně přijímaná definice sekularizace. To často vede ke zmatečnosti debaty i nejednoznačnému hodnocení procesu sekularizace. Navíc v konkrétní společnosti vedle sebe v daný moment mohou paralelně probíhat protichůdné sekularizační i desekularizační procesy (na různých řádovostních úrovních; v různých sektorech či segmentech společnosti; růst plurality a fundamentalismu jako dvě strany téže mince). Většina definic však má společné hlavní body (srov. Berger 1997, Hamilton 2001).

Kritici dnes sekularizační tezi odmítají až jako jeden z největších vědeckých omylů, který nebyl nikdy založený na solidní empirické evidenci, zaměňoval návštěvnost kostelů a členství v tradičních církevních organizacích za subjektivní religiozitu rozvíjenou v rámci nových náboženských hnutí, předpokládal nekompatibilitu vědeckého a náboženského pohledu na svět, ireverzibilitu celého procesu a jeho těsné a lineární provázání s modernizací, vycházel z falešného srovnání idealizovaného „zlatého věku“ středověké zbožnosti a moderní bezbožnosti a v eurocentrické zaslepenosti předpokládal, že vývoj Evropy je jakýmsi univerzálním etalonem, který budou dříve či později následovat i ostatní společnosti světa. Sekularizační teze postulující úpadek náboženství se tak dle svých nejostřejších kritiků – paradoxně často jejích bývalých příznivců a proponentů – sama stala až jakýmsi náboženstvím (Halík 2007, Stark 1999).

V posledních třech desetiletích jsme namísto úpadku víry svědky rostoucího vlivu náboženství ve společnostech celého světa (Nešpor a Lužný 2007, Yacoub 2003, Juergensmeyer 1994, Kepel 1996). Místo sekularizace, která se měla postupně šířit na všech kontinentech, pozorujeme *globální náboženské obrození*: „...většina zemí světa obydlená většinou světové populace prochází náboženským obrozením. Obrození je nejsilnější v bývalých socialistických zemích východní Evropy, střední Asie, Kavkazu, ale také v Latinské Americe, na Blízkém východě, v Africe, Číně a v jihovýchodní Asii.“ Výjimku z tohoto trendu představují pouze *některé země Západu*, rozhodně však ne USA (Moghadam 2003: 65)¹³. Svět se jakoby štěpí na dvě části: v té menší a stále méně početné dochází ke snižování role náboženství, zatímco početně narůstá zbožná většina světové populace, kde o úpadku náboženství nelze hovořit ani v nejmenším (Inglehart a Norris 2004). Sociologie tyto trendy reflektuje s pomocí pojmů jako *desekularizace* (opětovný růst sociální významnosti náboženství), *deprivatizace* (návrat náboženství ze sféry soukromé do sféry veřejné) a *repolitizace* náboženství (rostoucí prolínání náboženství a politiky a vzestup role náboženských politických hnutí v době všeobecné krize sekulárních ideologií) (srov. Lužný 1999, Halík 2003).

Není tedy divu, že s tím, jak roste vliv náboženství v celé řadě oblastí společenského života (např. charita a sociální pomoc, organizace vzdělávacích a volnočasových aktivit, politika, média) a náboženská argumentace a imaginace se ve stále větší míře dostává ke slovu i ve

¹³ Autor závěry zakládá na empirické evidenci z výzkumů World Value Survey a World Christian Encyclopedia šetřících 7 proměnných vyjadřujících náboženskou praxi a hodnoty: víra v Boha, důležitost Boha v životě, nábožensky laděná výchova v dětství, důležitost náboženství v životě, chápání náboženství jako zdroje životní jistoty a opory, pravidelnost praktikování náboženských rituálů, podíl ateistů a lidí bez náboženského vyznání.

veřejné debatě o nejružnějších společenských problémech (kriminalita, drogy, korupce, krize rodiny, degradace životního prostředí), náboženský moment je v éře desekularizace a náboženského obrození rostoucí měrou vplétán i do politických sporů či ozbrojených konfliktů a terorismu na straně jedné a do pacifistických snah tyto střety řešit na straně druhé (viz nejen boom militantních náboženských hnutí, ale i iniciativ usilujících o mezi-náboženský dialog a usmíření). Náboženství, náboženská imaginace, argumentace a rétorika i náboženská politická hnutí a náboženští aktivisté všeho druhu tedy na prahu 21. století prostupují veškerými oblastmi sociální činnosti, a to včetně konfliktů. Nový důraz na náboženství se tak stává jednou z příčin současných konfliktů, mocným faktorem jejich eskalace a dlouhodobého přetrvávání v chronické fázi. Zároveň však patrně i nutnou součástí jejich řešení.

Boží pomsta: Celosvětový vzestup náboženského nacionalismu a střet se sekularismem

Ke vstupu náboženství do politiky tedy od 70. let 20. století zdaleka nedochází pouze na muslimském Blízkém východě. Tento region nemá a nikdy neměl monopol na propojování politiky a náboženství. Nejde v žádném případě o islámské specifikum, ale o znovu aktuální celosvětový fenomén. V jeho rámci je Evropa spíše výjimkou z pravidla, nikoliv univerzálním etalonem společenského a politického vývoje. Následující geograficky i kulturně poněkud rozmáchlý exkurz zaměřený na výzkumy sociologů Gillesa Kepela a Marka Juergensmeyera si na tomto místě klade za cíl podrobněji a přesvědčivěji ukázat, že vysvětlovat vzestup politického islámu pouze jako důsledek kulturologických faktorů spjatých s nějakou domnělou politickou podstatou islámského náboženství je analytickou slepou uličkou. Islám chápeme jako jednu z vícero nezávislých proměnných (viz výše), které teprve ve vzájemné interakci a v kontextu modernizujícího se Blízkého východu vedou ke vzniku a sílení islamistických hnutí. Jiná světová náboženství v posledních desetiletích hrají naprosto obdobnou politickou roli.

Francouzský sociolog Gilles Kepel v sociologickém bestselleru *Boží pomsta* (česky 1996) barvitě vykresluje rostoucí vliv náboženských hnutí ve společnostech – a zejména politice – všech tří abrahámovských náboženství. K této *repolitizaci náboženství* přitom od 70. let 20. století dochází v rámci křesťanského, židovského i islámského světa v důsledku hluboké *krize modernity*. Oproti celosvětovému optimismu 50. a 60. let 20. století, kdy se vkládaly naděje v neomezené možnosti lidského rozumu a ekonomického růstu, vědy, techniky a pokroku, se kupí neřešené problémy všeho druhu, narůstá beznaděj, zmatek, nejistota a bezradnost. Populační

exploze a chudoba, šíření pandemie AIDS, rostoucí znečištění planety, nedostatek energetických zdrojů nebo hrozba nukleární války jsou jako stvořené pro obraz nadcházející apokalypsy. Přitom kořenem těch nejrozličnějších společenských problémů viděných prizmatem náboženství je pozapomínání na Boha a odklon od víry: jde o boží trest za odpadlictví a naše hříchy. Náboženská politická hnutí tak umí přesvědčivě interpretovat pestrou paletu všech myslitelných společenských problémů s pomocí dostatečně abstraktních náboženských kategorií. Kromě peprné kritiky stávajícího stavu však umí nabízet i naději do budoucna a předkládat přitažlivá alternativní řešení založená na opětovném příklonu lidí k Bohu. A to dvou základních typů.

Re-christianizace, re-judaizace či re-islamizace „*zdola*“ cílí své aktivity na resocializaci jednotlivců v rámci malých zbožných komunit a předpokládá, že náprava (spása) jedince postupně, a jaksí automaticky, povede k nápravě („spáse“) celé společnosti. Oproti nezájmu těchto hnutí o politiku a ovlivňování státního aparátu bere re-christianizace, re-judaizace a re-islamizace „*shora*“ vysokou politiku útokem. Snahou je získat vliv na výkonnou moc státu (např. ve vzdělávání), na tvorbu legislativy (např. soulad zákonů státu s Biblí, Tórou či Koránem) a stát proměnit v účinný nástroj prosazování těch správných hodnot, té správné morálky. Jinými slovy v nástroj nápravy bezbožných odpadlíků v nábožensky horlivé občany a zkorumpované mocenské elity v ctnostné vůdce.

Kepelovi tato dichotomie neslouží jen k typologickému rozlišení jednotlivých náboženských hnutí, ale také k postižení jejich *dynamiky*, kdy lze vystopovat určitý univerzální vzorec či cyklus jejich aktivit. Nejprve hraje prim působení „*zdola*“, hnutí se stává masovým, uvědomuje si svou sílu a s ambicí působit „*shora*“ vstupuje do světa politiky, kde se však postupně diskredituje, ztrácí na popularitě, mobilizuje nejen své příznivce, ale nově i odpůrce, zdaleka nedosahuje svých cílů a zklamáno se uchyluje opět ke snahám ovlivňovat společnost spíše „*zdola*“. Tato hnutí mohou podle francouzského sociologa působit paralelně vedle sebe, dokonce spolu mohou být i ve vzájemném konfliktu, vždy však v daný moment jeden z přístupů převládá.

Sociální základnu náboženských hnutí pak Kepel nenachází v zaostalých, nedovzdělaných, venkovských konzervativních regionech či společenských skupinách, ale chápe ji jako produkt modernizace, což je jeden z hlavních styčných bodů s analýzami S. P. Huntingtona: „jsou to typická dítko našeho věku, dítko nechtěná, vzniklá křížením informatiky a nezaměstnanosti nebo populační exploze a šíření vzdělání“ (Kepel 1996: 16). Paradoxně největší

analogie pak nachází mezi Spojenými státy a světem islámu: na jedné straně jde o masy žijící v chudobě a bídě (hnutí kromě charity poskytují i pospolitost a své pojetí víry), na straně druhé o mladé generace vysokoškoláků s technickým či přírodovědným vzděláním žijících ve velkých městech, ale pocházejících z periferních regionů, kteří jsou v opozici vůči stávajícímu politickému, ekonomickému i kulturnímu establishmentu.

Ačkoliv autor ve své komparativní studii ukazuje, že je vstup náboženství do světa politiky celosvětovým jevem, vidí největší potenciál dalšího rozvoje náboženských hnutí, včetně těch militantních, ve světě islámu. Právě zde totiž nachází nejotřesnější příznaky rozbití společnosti, nezvládnutého exodu do měst a populační exploze, chudoby, nezaměstnanosti, zkorumpovanosti nelegitimních politických elit a zhroucení sociálních funkcí státu. Tedy do očí bijící projevy krize modernity. Co do rozsahu bídy je dle Kepela situace dnešních muslimů srovnatelná s evropským proletariátem 19. století. Překvapivě se však organizace a mobilizace lidí, kteří „chtějí ochutnat plodů modernosti a blahobytu, ale stále zůstávají stranou“, úspěšně nechopili marxisté, ale islamisté. „Je-li perspektivou většiny mladých lidí nezaměstnanost, má pro ně džíhád větší přitažlivost než občanské svobody“, tím spíše, když uzavřenost autoritářských politických režimů ani neumožňuje jiné než násilné prosazování politických požadavků (tamtéž: 29, 164-165).

Také další hvězda současné srovnávací sociologie náboženství, kalifornský profesor Mark Juergensmeyer, hovoří o tom, že žijeme ve světě, kde zuří globální rebelie vůči sekulárnímu neřádu a jeho padoušským představitelům posedlým pouze mocí, penězi a vlastním egem. Ani ona rebelie se však zdaleka neomezuje na svět islámu, dokonce ale ani jen na svět tří velkých monoteistických náboženství, kterým se zabývá Gilles Kepel. Pro většinu západních analytiků překvapivý návrat náboženství do veřejné sféry, zejména politiky, se totiž odehrál v posledních dvou až třech desetiletích ve skutečně celosvětovém měřítku.

Na základě komparace bohatého empirického materiálu z prostředí všech typů společností, jak vysoce industrializovaných, tak i postkomunistických a postkoloniálních, a rovněž z prostředí všech hlavních náboženských tradic – sunnitské, šíitské, hinduistické, buddhistické, sikhské, katolické, protestantské a židovského – Juergensmeyer identifikuje překvapivě mnoho podobností. Mluví pak o společných *vzorcích* celosvětově se šířící *náboženské revolty* proti donedávna dominujícímu sekularizmu, ačkoliv pokaždé vystupuje v poněkud jiných kulturně-náboženských či socioekonomických kulisách. Geografický rozsah tohoto nového

ideologického soupeření dvou protichůdných náhledů na politiku je aktuálně natolik masivní, a příležitostně také násilný, že lze mluvit až o nové studené válce, která se však dnes nevede ani tak mezi jednotlivými státy, jako spíše uvnitř hranic každého z nich¹⁴.

Náboženské rebelie přitom nejsou v dějinách ničím novým. Opravdové novum současných nábožensko-politických hnutí je, že představují novou fázi ve vývoji nacionalismu v období všeobecné krize sekulárních ideologií a sekulárního nacionalismu zvláště. Náboženský nacionalismus je reakcí na krizi moderního sekulárního státu, který však nehodlá zničit, nýbrž rekonstruovat. Náboženský nacionalismus se tedy primárně vymezuje vůči dosud dominujícímu nacionalismu sekulárního ražení (ale také vůči náboženským fundamentalistům, trans-nacionalistům, utopistům a náboženským liberálům). Problematické je tak hlavně západní pohled na *nacionalismus*, podle kterého je národ odvozen ze „sekulární společenské smlouvy“, jenž spolu ze své vlastní vůle uzavírají svobodná a racionálně jednající individua společně obývající dané území. Náboženský nacionalismus, reprezentovaný náboženskými hnutími a religiózně definovanými politickými stranami či politiky, chce poskytnout jiný základ pro *vymezení národa a jeho identity*. Národ by se tak primárně identifikoval s pomocí společné náboženské tradice a z ní odvozených hodnot (svorník, ideové „lepidlo“)¹⁵. Navíc, náboženský nacionalismus slibuje „léčit“ nedůvěryhodný, neúspěšný, zdiskreditovaný a zkorumpovaný svět (sekulární) politiky

¹⁴ V podrobných a neuvěřitelně čtivých případových studiích (vycházejících z autorových rozhovorů s vůdci i pěšáky zkoumaných hnutí) se zabývá například střetem sekulárního Fatahu (OOP) a islamistického Hamásu v Palestině, více či méně úspěšnou rebelií islamistů proti koloniálnímu vměšování a poté proti sekulárním diktaturám v Egyptě či v předrevolučním Íránu. Také soupeřením islamistů a sekularistů v sunnitských i šíitských částech Íráku či konfliktem islámských konzervativců z AKP s Republikány a armádou v Turecku. Pro sekularizovaného Evropana mediálně masírovaného zpravodajstvím o propojování náboženství a politiky v islámském světě je však mimořádně zajímavé přecházet si o podobě náboženské rebelie ve Spojených státech. Zde se nová křesťanská pravice sympatizující s Republikány v religiózním rozechvění šikuje k politické akci (zákaz potratů, pornografie, homosexuality či výuky evoluční teorie, zabránění úpadku rodiny a morálního pádu společnosti), kterou chápe jako předpoklad druhého příchodu Krista a nastolení tisíciletého Království Božího na Zemi. Liberálové z Demokratické strany jsou viděni jako ztělesnění sil ďábla, část křesťanských aktivistů se pak uchyluje k teroristickým útokům (potratové kliniky, bary pro homosexuály, minoritní skupiny či federální vláda jako v Oklahoma City). Jestliže máme na Západě sklon chápat mnohá asijská náboženství – hlavně buddhismus či hinduismus – jako ztělesnění nenásilí, mírumilovnosti a apolitičnosti, výzkumy M. Juergensmeyera tento romantizující pohled nepotvrzují: „Indická lidová strana (BJP) je asi největším náboženským nacionalistickým hnutím světa, přičemž počet politických vražd ve jméno náboženství v jižní Asii je nejspíš srovnatelný, nebo i větší, než na muslimském Blízkém východě“. Podobně temnou roli hrají buddhističtí militanti na Srí Lance (hnutí Jathika Hela Urumaya), dnes zastoupení i v parlamentu. Jejich poslední povstání proti sekulární vládě usilující o zřízení sinhálského buddhistického státu sice armáda tvrdě potlačila (3-6 tisíc mrtvých), i tak ale dlouhodobě torpédovali snahy o mírové urovnání s tamilskými separatisty a přispěli k jeho interpretaci v náboženských kategoriích (Juergensmeyer 2008: 85).

¹⁵ I v sekulárním nacionalismu však hraje náboženství roli, viz odkazy na sdílenou historii a kulturu s klíčovým významem náboženské tradice. Reálně existuje jen tenká hranice mezi náboženstvím a nacionalismem. Nacionalismus sám je pak často viděn jako funkcionální náhražka náboženství, jako náboženství tribalistického ražení. V sekularizované Evropě s charakteristickým oddělováním politiky i veřejné sféry od náboženství je často obtížné náboženský nacionalismus ve světě chápat a docenit (Juergensmeyer 1994).

právě „infuzí“ morálních hodnot odvozených z náboženství. Takto by se měl *legitimizovat* stát a jeho jednotlivé instituce a také poskytnout nový zdroj důvěry v jeho politické představitele¹⁶. Náboženství v pojetí náboženských nacionalistů tedy neposkytuje jen „munici“ pro kritiku stávajícího sekulárního (ne)řádu, ale také inspiraci při formulování vize alternativního společenského uspořádání (Juergensmeyer 1994).

Můžeme tedy snad říci, že zatímco v sekularizované a post-moderní Evropě ústí deziluze z korupční a nesrozumitelné politiky sekulárních stran spíše v apatii, letargii, nekonečnou relativizaci („všem jde jen o moc“, „stejně jsou všichni zkorumpovaní“), rezignaci na hledání pravdy a solidní alternativy, nezájem o veřejné dění a ve sledování úzce individuálních životních projektů, nejen Blízký východ si takovýto luxus už jenom vzhledem ke gigantickým problémům, jimž zde oproti blahobytné Evropě lidé čelí, dovolit nemůže. Alternativa je pak nacházena ve hnutích a stranách, jež se vymezují proti zdiskreditovaným sekulárním proudům a ohánějí se náročnou morálkou a náboženskými hodnotami.

¹⁶ Roland Robertson zdůrazňuje, že náboženský nacionalismus se především snaží změnit národní politický diskurs a nově legitimizovat stát. Podobně jako u jiných jevů globalizovaného světa (např. worldmusic, environmentální hnutí) jde i v jeho případě o kulturní hybrid, o mix prvků lokálního a globálního, tradičního a západního původu, jakkoliv se snaží tvářit autenticky (právě proto, že tradice je dnes tak atraktivní) (Robertson 2006).

EXPOZICE: POLITICKÉ PROBUZENÍ V EKONOMICKÉ A POLITICKÉ PASTI

1. Politické probuzení islámu: Spodní proudy modernizace a zrod politického aktéra

Řada politologů, historiků a sociologů dlouhodobě ukazuje, že podobným socio-politickým vývojem, jímž od 18. do počátku 20. století prošla modernizující se Evropa, zhruba od poloviny 20. století procházejí také regiony post-koloniálního rozvojového světa, včetně Blízkého východu (srov. Lerner 1964, Brzezinski 1993, Kennedy 1996, Huntington 2006). Hlubší strukturální příčiny současného blízkovýchodního politického vření jsou tak analogické příčinám, které vedly k vzestupu masových evropských politických hnutí, zdejších revolucím a vystupňovaným sociálním konfliktům. Ačkoliv se vnějškové manifestace a projevy těchto hlubinných transformací mohou lišit (např. v Evropě příklon k levicovým či pravicovým sekulárním doktrínám, na dnešním Blízkém východě naopak vzestup politického islámu), lepší pochopení dnešního Blízkého východu znamená lepší rozpomenutí se na průběh a politické peripetie spjaté s nedávnou modernizací evropskou¹⁷. Představíme zde stručně tři příběhy zrodu politických aktérů, které lze s mírně obměněným komparesem a kulisami převyprávět jako příběh evropský i blízkovýchodní.

(1) Zbigniew Brzezinski: Politické probuzení mas a spodní proudy modernizace

Politolog Zbigniew Brzezinski (1993, srov. také 2004) na poměrně obecné úrovni hovoří o analogiích evropské modernizace a aktuální sociální změny v rozvojových zemích. Zejména si pak všímá obdobných politických důsledků hlubokých sociálních transformací, které modernizaci vždy provází. Ty ústí v politické probuzení původně politicky naprosto pasivní a konzervativní většiny populace žijící ve vzájemně izolovaných komunitách roztroušených ve venkovských oblastech, řídící se neměnnými zvyklostmi a respektující tradiční autority¹⁸. Politické uvědomění

¹⁷ Rozdíly pak lze spatřovat spíše ve větší dynamice blízkovýchodní sociální změny (zejména rychlejší demografická změna, prudší urbanizace, explozivnější nástup masmédií a razantnější mezigenerační růst vzdělanosti) a především ve větší nerovnoměrnosti vývoje v jednotlivých sociálních oblastech (prudký vývoj socio-demografické dimenze, pomalejší vývoj ekonomické sféry a zcela minimální změny v politickém sub-systému), které pak vzájemně kolidují a přispívají k ostřejšímu sociálnímu konfliktu. Odlišný je také širší geopolitický kontext, ve kterém docházelo k modernizaci novověké Evropy a dnešního Blízkého východu (např. různé možnosti migrace přebytečného a nespokojeného obyvatelstva, různé možnosti obstarat nedostatkové zdroje na jiných kolonizovaných kontinentech). Výsledkem nemusí být vzestup sekulárních, ale náboženských politických hnutí, což uvedení autoři vesměs nepředpokládali. Podrobněji tyto odlišnosti modernizace Evropy a Blízkého východu pojednají jednotlivé kapitoly.

¹⁸ Existují však i výjimečné případy „vzpourey vesnice“, většina revolucí a konfliktů většího rozsahu však byla nesena městským obyvatelstvem (srov. Buruma, Margalit 2005: 65).

širokých mas, vnímavost k politickým ideologiím a politický aktivismus jsou tedy historicky velice mladé jevy. K politickému probuzení mas mohlo dojít až v souvislosti se vzájemně provázanými procesy odehrávajícími se v období průmyslové revoluce: (1) všeobecný rozvoj gramotnosti a vzdělání, (2) šíření prostředků masové komunikace, (3) rychlá urbanizace, (4) industrializace a společenské polarizace, (5) demografická revoluce a zvýšení role mladých generací v populaci¹⁹.

Všeobecný rozvoj gramotnosti poprvé v historii umožňuje rychlé šíření politických idejí mezi široké vrstvy obyvatelstva. Lze je politicky mobilizovat prostřednictvím masové distribuce propagandistických tiskovin. Tyto myšlenky je však nutno patřičně zjednodušovat do podoby atraktivních hesel a snadno zapamatovatelných propagandistických dogmat, aby jim čerstvě gramotné masy vůbec porozuměly. Tím dochází k vulgarizaci politických ideálů. Rostoucí vzdělání také zvyšuje životní očekávání vzdělanějších vrstev (kariéra, vzestupná sociální mobilita), ale také jejich nespokojenost, frustraci a radikalizaci, nejsou-li naplňovány. Místo seberealizace na poli ekonomickém pak dochází k seberealizaci vzdělaných a ambiciózních vrstev ve veřejné a politické sféře, kde se obracejí proti stávajícím elitám. Konečně, zvyšující se vzdělanostní úroveň nastupujících generací přispívá k intenzivnímu mezigeneračnímu odcizení a generačnímu konfliktu, jevu v tradičních společnostech naprosto neznámému. Často nigramotní rodiče ztrácejí v očích vzdělaných potomků poslední zbytky rodičovské autority. Své nové vzory a autority pak o to snáze nacházejí v řadách rodičů se politických hnutí.

Zrod a šíření prostředků masové komunikace (tisk, rozhlas, televize, internet) zjednodušil a urychlil šíření politických ideologií v početné a geograficky rozptýlené populaci. Kromě zefektivnění agitace, kdy již aktivisté nejsou odkázáni jen na působení tváří v tvář při rekrutování nových členů hnutí, rozšířila média také možnosti politické organizace členů stávajících a jejich mobilizace a koordinace pro společnou akci. Navíc média pomáhají propagovat nové normy spotřeby (např. v rozvojových zemích západní životní styl a aspirace) a vzbuzovat konzumní očekávání (reklama, populární kultura). Ta však často nemohou být splněna, vedou k nespokojenosti a k politické radikalizaci méně majetných vrstev poměřujících svou životní úroveň s referenčními skupinami předváděnými v médiích.

¹⁹ Tyto dílčí modernizační procesy pokládá za klíčové pro zrod a podobu moderní politiky také řada významných autorů, včetně teoretiků nacionalismu (Gellner 1993) nebo konfliktu (Dahrendorf 1959).

Rychlá urbanizace vykořenila masy původně venkovského obyvatelstva navyklého na život v tradičních a soudržných zemědělských či kočovných pospolitostech. Tradiční náboženství nezvládla poskytnout čerstvě urbanizovanému obyvatelstvu novou orientaci v radikálně odlišné – a často také neutěšené – situace. Stejně tak narůstal pocit sociální vykořeněnosti a odcizení v prostřední anonymních měst. Mezeru po tradičních náboženstvích a bezpečných vesnických komunitách zaplnila masová politická hnutí. Ideologie nacionalismu, nacismu či komunismu slavily své největší úspěchy právě v době akcelerující evropské urbanizace, protože lidem dokázaly navrátit ztracený pocit orientace, bezpečí a příslušnosti k sousedské a farní pospolitosti. Nahradily ho konstrukcemi národa, čisté rasy či třídy, ke kterým lidé společně patří, které jedince přesahují a které uspokojují touhu po vyšším smyslu a životní orientaci. V převážně muslimských zemích pak může podobné vakuum po venkovských lidových formách islámu nahradit islám politický. Nikoliv nutně sekulární doktríny jako tomu bylo v Evropě. Dalším z důležitých důsledků urbanizace pak je to, že lidé jsou ve velkých počtech koncentrováni na malé ploše. Lze je tudíž lépe politicky zagitovat, organizovat a mobilizovat pro akci. Urbanizace konečně také přispívá k dalšímu prohloubení mezigeneračního odcizení, rodiče a prarodiče socializovaní na venkově disponují „sadou příručního vědění“ a životními moudry, která jsou v očích mladých městských generací přinejmenším zastaralá. Poohlízejí se tedy po jiných zdrojích autoritativního vědění, včetně nabídky různých politických hnutí.

Ekonomický rozvoj a industrializace (včetně zprůmyslnění zemědělské výroby) ve svých raných fázích prohlubuje sociální nerovnosti mezi lidmi. Společnost se nově štěpí na vítěze a poražené probíhající radikální transformace, což lze chápat jako jeden z hlavních faktorů politické radikalizace a mobilizace vylučovaných mas. Jestliže z tohoto vývoje v Evropě dokázaly nejvíce vytěžít marxisté a další sekulární hnutí, na dnešním Blízkém východě tepou nerovnosti vykládané jako nespravedlnosti nejhlasitěji islamisté. Industrializace také vytváří poptávku po vzdělanější pracovní síle. Podobný impuls pro růst gramotnosti představuje budování moderních armád a státních byrokracií.

Paralelní demografická revoluce vede k početnímu vzestupu populací modernizujících se zemí. To ústí ve větší konkurenci o omezené a nedostatkové zdroje a v intenzivnější vnitřní i vnější konflikty. Prudké demografické změny vedou také ke změně věkové struktury ve prospěch mladších generací. Zvýšené množství mladých lidí – v kombinaci s vyšším vzděláním, mediální expozicí a nemožností uplatnit se na trhu práce – vede k větší radikalitě společnosti a k ochotě

naslouchat revolučním či militantním ideologiím (například na počátku 20. století byla většina obyvatel Německa, nejkulturnějšího a nejvzdělanějšího národa své doby, mladší 25 let).

Politické probuzení širokých mas čerstvě vnímavých vůči utopickým ideologiím v 19. století vyústilo ve století revolucí a éru nacionalismu. Politické procitnutí pak ve 20. století umožnilo masovou mobilizaci lidí ve prospěch „donucovacích utopíí“ a snů o ideálních rasově čistých či beztrždních společnostech, což vyústilo ve „století megazabíjení“ (koncentrační tábory, gulagy a světové války vedené masově mobilizovanými masami si vyžádaly více obětí než všechny předchozí války a náboženské konflikty dohromady)²⁰. Také v dnešním světě představuje politické probuzení, tentokrát v rozvojových zemích včetně Blízkého východu, hrozbu politické destabilizace a radikalizace. Vyústí zde tyto procesy v obdobu „století megazabíjení“ či ve „století revolucí“, tak jak se to předtím stalo po masovém politickém probuzení Západu? Ve jménu jakých ideologií a hodnot se zde budou lidé masově politicky organizovat a mobilizovat? Jaká politická hnutí – sekulární nebo náboženská – využijí tohoto potenciálu?

(2) Samuel P. Huntington: Politický konflikt v modernizujících se společnostech

Také podle S. P. Huntingtona (2006) způsobuje politické napětí a vnitřní konflikty především vnitřní dynamika modernizujících se zemí. Oproti výše představenému modernizačnímu příběhu zdůrazňuje především nerovnoměrnost raných fází modernizace. Zatímco jsou tradiční společnosti (ještě) politicky stabilní a moderní společnosti (již opět) relativně stabilizované, modernizují se společnosti jsou náchylné k intenzivním a násilným politickým konfliktům způsobeným nesouladem mezi přespřílišným tempem modernizace socioekonomické a zaostávajícím tempem modernizace politické²¹. Jsou důsledkem nerovnoměrného vývoje jednotlivých dimenzí modernizace²². Jestliže tedy *modernitu* provází stabilita, *modernizace* ústí

²⁰ Podle autorových propočtů šlo o zhruba 167 milionů obětí (Brzezinski 1993).

²¹ Historický sociolog T. H. Marshall si ve své knize *Class Conflict* (1938) obdobně všiml, že absentující sociální mobilita (inter-generační i intra-generační) ve stacionárních společnostech nevede k intenzivnímu sociálnímu konfliktu. Obdobný efekt má také naopak vysoká mobilita ve společnostech vysoce cirkulujících. Mezi těmito dvěma krajními póly se pak nacházejí relativně mobilní společnosti, avšak zdejší sociální mobilita je relativně nízká. To vytváří největší předpoklady pro sociální konflikt (podle Kľofáč, Tlustý 1965).

²² Autor zdůrazňuje nesoulad mezi socioekonomickou a politickou modernizací v jejích raných fázích, ale obecně hovoří o relativní provázanosti jejích hlavních aspektů: urbanizace, industrializace, scholarizace, expanze médií a v duchu tehdy dominující sekularizační teze také sekularizace a v kontextu převládajícího evolucionismu dokonce demokratizace. Jde tedy o mnohodimenzionální dlouhodobý historický proces s aspekty *psychologickými* (změna aspirací, postojů, identit), *demografickými* (růst populací i naděje na dožití, mobility), *ekonomickými* (růst dělby

v nestabilitu a vyhrcoený sociální konflikt. Nezápádní společnosti pak komparativistickým a evolucionistickým prizmatem ve 20. století procházejí podobnou sociální tranzicí, ačkoliv v některých nepřehlédnutelných ohledech odlišnou, kterou již v desetiletích či staletích předchozích absolvoval Západ. Také dramatické patálie s ní spojené nejsou nepodobné²³. Prostřednictvím jakých konkrétních mechanismů spjatých s ranými fázemi modernizace dochází ke stupňování politických konfliktů, násilí a nestability?

V modernizujících se (a) společnostech vesměs plošně narůstají aspirace a vznikají zcela nové potřeby. A to daleko rychleji než roste ekonomika, trh práce a reálná životní úroveň stále nespokojenějších mas. K revoluční situaci pak dochází především v momentě, kdy se růst hospodářství zadrhne nebo se přespříliš rozejde s nerealistickými očekáváními obyvatelstva. Podobně (b) v raných fázích modernizace akcelerují stále viditelnější sociální nerovnosti (mezi rychle bohatnoucími elitami a relativně chudnoucími masami, mezi městy a periferií). Paralelně s tím dochází i ke krizi vzorců jejich odvěké legitimacy, což opět vzbuzuje odpor. S tím (c), jak modernizující se společnosti postupně bohatnou, zintenzivňuje se také konflikt o alokaci investic a zejména o redistribuci zvětšujícího se koláče potenciálně dostupných zdrojů, přičemž se za tímto účelem aktéři mobilizují především dle etnické, regionální, třídní či náboženské příslušnosti. Ve hře je díky ekonomickému růstu stále více, intenzita politického konfliktu proto roste. Tradiční (d) stabilizující sociální struktury a normativní systémy se díky vystupňované geografické a sociální mobilitě, rychlé urbanizaci, industrializaci, růstu gramotnosti a vzdělání či expanzi masmédií rychle rozpadají (úpadek rozšířené více-generační rodiny, venkovských pospolitostí, tradičních duchovních i světských autorit, lokálních identit a hodnotových systémů). Nejsou však dostatečným tempem nahrazovány strukturami novými. Výsledkem je anomická situace. Dezorientovaní, nespokojení, nezařazení a odcizení jedinci jsou pak snáze oslovitelní a

práce a diverzifikace aktivit, význam kapitálu oproti práci), *sociálními* (změna funkce rodiny) a *politickými* (masová participace, racionalizace a centralizace moci, funkcionální diferenciací jejího výkonu) (Huntington 2006).

²³ V 50. a 60. letech 20. století jsme v těch nejchudších zemích rozvojového světa s většinou negramotného obyvatelstva žijícího tradičním životem na venkově nepozorovali žádné politické násilí, politický systém zde po celé generace vykazoval stabilitu. Nestabilita a konflikt se stupňují až ruku v ruce s akcelerující modernizací těchto zemí a spolu se snahou o jejich rychlý sociální a ekonomický rozvoj (Afrika, Latinská Amerika). V rozvinutých a bohatých společnostech naopak dochází k opětovnému útlumu konfliktu. Podobný vztah jako na úrovni států platí i na úrovni regionů uvnitř jednotlivých modernizujících se zemí. Politickou nestabilitou a konfliktem trpí spíše bohatší městské regiony, nikoliv zaostalá a negramotná venkovská periferie. Podpůrný argument pak skýtá i historické srovnání modernizačního procesu v jednotlivých západních zemích: čím rychlejší sociální změna a překotnější modernizace, tím větší politická nestabilita a intenzita sociálních konfliktu. Přitom dnešní tempo změny rozvojového světa je řádově rychlejší, překotnější a razantnější než tomu bylo v případě Západu, kde byl vývoj pozvolnější, provázanější a méně nerovnoměrný (Huntington 2006).

mobilizovatelní novými politickými ideologiemi a hnutími, které dokáží zaplnit vakuum vzniklé rozpadem tradičních sociálních a normativních struktur²⁴. Toto vakuum se však netýká jen sociálních institucí, ale také společenských norem, hodnot, postojů a identit jedinců vržených do víru modernizace. Lidé přestávají očekávat a vyžadovat kontinuitu či neměnnost v přírodě i ve společnosti. Namísto toho nově věří ve schopnost člověka výrazně měnit a manipulovat jak přírodní, tak také sociální svět ve svůj prospěch.

Na troskách mizejících tradičních sociálních struktur hledají dezorientovaní a odcizení jedinci nové skupiny a identity, které by ty předchozí nahradily. Dochází k přesunu identity od skupin malých, typických pro tradiční společnost (rodina, klan, farnost, vesnice), ke ztotožnění se skupinami velkými (třída, rasa, region, národ, konfesijní skupina). Jde buď o loajality, které byly latentně přítomné i v tradičních společnostech, avšak jejich význam byl okrajový a teprve v průběhu modernizace nabyl na novém významu, nebo o identity zcela nové. Vzestup tribalismu chápe autor jako typický důsledek modernizace rozvojových zemí. Ztotožnění s kmenem jako svazkem více vesnic nastupuje na místo dosavadní primární loajality k rodné vesnici. Podobně sílí také vždy latentně přítomný regionalismus či zemský patriotismus. Také se může oslabovat identifikace s lokální náboženskou autoritou či místním klášterem, ale zároveň sílí ztotožnění s celonárodním náboženským hnutím. Stejně jako tribalismus či vypjatý regionalismus se i hnutí náboženského fundamentalismu (např. Muslimské bratrstvo v Egyptě, národní buddhistická hnutí Srí Lanky, Barmy či Vietnamu) často tváří jako archaický, nezpochybnitelný a staletý zdroj identity. Jde však ve skutečnosti o do té doby a v této míře a formě nevídaný produkt překotné sociální změny rané modernizace²⁵. Ke zcela novým širším identitám pak patří zejména ztotožnění s národem, rasou, třídou, politickou stranou, sociálním či náboženským hnutím nebo profesní skupinou. A nejnověji dokonce s civilizací či v kosmopolitní perspektivě s lidstvem jako celkem (Huntington 2001, 2006)²⁶.

²⁴ Několik dekád před Francouzskou revolucí docházelo k vůbec nejrychlejšímu tempu ekonomického rozvoje v historii. První nepokoje propukly právě v těch ekonomicky nejdynamičtějším regionech (obdobný vývoj předcházely revolucím v Anglii, USA, Rusku či Mexiku). Řada revolucí zjevně vzplanula poté, co mimořádně tučná léta vystřídala ekonomická krize či stagnace (Egypt 1952, Kuba 1952/3, Írán 1979). V první polovině 20. století ústil rychlý ekonomický růst v politickou nestabilitu jen v případě těch zcela nejchudších rozvojových zemí. Rychlá změna hrubého domácího produktu v kategorii středně bohatých států pak nevedla k žádné změně v politické oblasti, v případě těch nejbohatších zemí naopak růst dále posiloval jejich politickou stabilitu.

²⁵ Analogicky dochází také k vynalézání tradice, tedy historických inovací vzniklých až v průběhu modernizace, které si však nárokují legitimitu a autoritu poukazem na svůj odvěký, tradiční původ (Hobsbawm 2000).

²⁶ Charles Tilly (1983) upozorňuje, že přesun identit a loajalit směrem k větším skupinám souvisí s budováním centralizovaných států. K nejdůležitějším politickým rozhodnutím dochází stále více na celonárodní úrovni, proto se také jednotlivé zájmové skupiny musí mobilizovat právě s celonárodním zájmem.

V tradičních společnostech tedy podle evolučního schématu převažuje apolitická masa obyvatelstva žijícího roztroušeně na venkově. Modernizace je pak příběhem, ve kterém se na scénu postupně derou další a další politicky uvědomělí aktéři: intelektuálové a reformně laděné byrokratické či armádní špičky, studenti a městské střední vrstvy, revoluční dělníci a úplně nakonec také venkovské masy²⁷. Právě masová politická participace představuje klíčový definiční znak moderní politiky. S tou se musí popasovat jak vlády autoritářské (vlády zde kontrolují masy, jejichž politická aktivita snižuje stabilitu režimu), tak také ty demokratické (masy kontrolují vlády, přičemž jejich politická aktivita naopak stabilitu systému spíše zvyšuje). Modernizující se země se tedy musí postupně vypořádat se třemi vlnami politické participace (městských středních vrstev, dělníků a venkova).

Pretoriánská společnost problém řeší stupňujícími se represemi nově vzniklých či nově uvědomělých skupin s ambicemi vstoupit do politiky. To jen přispívá k rozporu mezi stále modernější společností a nedostatečně rozvinutými politickými institucemi. Výsledkem je růst politické nestability. Naproti tomu *společnosti občanské* usilují s pomocí stále propracovanější politické institucionalizace o konstruktivní začlenění a politickou asimilaci nových politických hráčů (skrze politické strany). Vytvářejí podmínky a pravidla pro nenásilné řešení zájmových i ideových konfliktů. A budují pocit jednotného společenství sledujícího stejné hodnoty a společné cíle²⁸. Nejvýhodnější je pak situace, kdy je budování politických institucí o krok napřed před narůstající politickou participací. Instituce pro asimilaci zpolitizovaných mas jsou tak alespoň v zárodku připravené ještě před jejich razantním vstupem do soupeřivé politiky, socioekonomická a politická dimenze modernizace je v souladu.

²⁷ Jelikož jde v modernizujících se společnostech o největší masu obyvatelstva s největším politickým potenciálem, uchází se jejich přízeň všechny strany. Jak konzervativní skupiny či vojenské junty, tak také reformně naladěné městské frakce i antisystémoví revolucionáři. Odtud rozporné chápání role rolnictva v politickém konfliktu (apolitická či konzervativní síla vs. nositel revolučních ideologií).

²⁸ Huntington (2006) zdůrazňuje, že politicky nejlépe integrujícím a stabilizujícím je v rozvojových zemích volební systém dvou dominantních stran. Systém vlády jedné strany buď zavírá dveře určitým sociálním skupinám, jež se snaží vykázt z politiky (ty pak usilují o převrat či revoluci), nebo vstup do svých řad otevře skutečně všem, což stranu spolehlivě rozštěpí na soupeřící frakce a zcela paralyzuje. Také systém více stran je zejména ve vysoce heterogenních společnostech post-koloniálních zemí mimořádně nešťastným. Přispívá k dalšímu štěpení a fragmentaci společnosti spolu s tím, jak se jednotlivé specializované strany snaží oslovit dílčí etnické, náboženské, regionální, kmenové či třídní skupiny, jejichž zájmy hájí. Nedochází k programové konkurenci a přetahování o voliče, ze zřetele se vytrácí smysl pro celek, dochází jen k dalšímu prohlubování fragmentace, nevraživosti a nepřátelství mezi skupinami, což ústí v převraty, revoluce a občanské války. Tento postřeh se zdá být aktuální i dnes, kdy západní země často kladou hlavní důraz na svobodné volby a demokratizaci, od které očekávají automatické řešení hlavních problémů a společenský mír. To ale naopak může ústít ve vyostření konfliktu (viz Irák, Afghánistán).

Pokud tedy tempo politické modernizace a institucionalizace (zde autor zdůrazňuje hlavně roli politických stran a obecně institucionalizovaných způsobů řešení zájmových či ideových konfliktů jednotlivých aktérů) odpovídá tempu politické mobilizace a participace nových aktérů, společnost je relativně stabilní. Pokud se naopak nedaří asimilovat nové aktéry v rámci dosavadního politického systému a socioekonomická modernizace se přespříliš rozejde s modernizací politickou, zvyšuje se společenská nestabilita a násilnost konfliktů. Politika je vykázána téměř výhradně do ilegality či na ulici. V prvních fázích socioekonomické modernizace pak roste riziko vojenských převratů (střet elity a úzké kontra-elity složené z progresivních středních vrstev). V dalších fázích pravděpodobnost revolucí a občanských válek (zde se již zapojují zpolitizovaní dělníci, rolníci a chudina, konflikt se stává masovým, a proto krvavějším).

Podobně jako například Charles Tilly (2006a, 2006b) zdůrazňuje vztah mezi režimy definovanými mírou demokracie a mírou kontroly (kapacity vládnout) a převažujícími repertoáry soupeřivé politiky, Huntingtonův komplexní model kromě politických faktorů zohledňuje ještě roli faktorů sociálních a ekonomických: (a) rozpor stupně sociální mobilizace (hlavně růst aspirací) a zaostávajícího ekonomického rozvoje ústí v masové sociální frustrace, (b) rozpor rostoucích frustrací a stagnujících mobilitních příležitostí ústí v intenzivní politickou mobilizaci a participaci, (c) rozpor vystupňované politické participace a nedostatečné politické institucionalizace vede k politické nestabilitě. Je-li tedy socio-demografická změna provázená adekvátními tempem změn v ekonomickém a politickém sub-systému, politické otřesy se minimalizují a k politickým změnám dochází prostřednictvím dílčích reforem. Je-li však dynamika vývoje v těchto sférách příliš rozdílná a kolidující, jejich disharmonie ústí v převraty, výbuchy pouličního násilí a masové bouře, revoluce či občanské války a všeobecný chaos (Huntington 2006). Zdá se, že mimořádná nerovnoměrnost klíčových dimenzí modernizačního procesu je vlastní především Blízkému východu, což bude podrobně empiricky dokumentováno v následujících kapitolách. Nejprve se však ptejme, k jakým hodnotám a politicky relevantním postojům se upínají nově zpolitizované a stále modernější masy, které jsou však chycené v pasti stagnace dýchavičných ekonomik a represivních režimů, jež je důrazně vykazují z veřejné sféry a politického života?

(3) Daniel Lerner: Muslimové mezi Mekkou a mechanizací?

Třetí příběh (Lerner 1964) představuje psychologizující drama sociální změny vycházející z premisy, že „modernita je primárně stav mysli“ (tamtéž: viii). Jeho hrdiny jsou tři odlišné a mentálně značně odcizené osobnostní typy, jejichž zastoupení v populaci se v průběhu modernizace významně proměňuje: (a) tradiční, (b) přechodný a (c) moderní²⁹. Modernizaci je pak možné opsat jako měnící se zastoupení těchto tří hrdinů ve prospěch přechodného a moderního typu osobnosti, který by se měl v závěrečném happy-endu prosadit zcela.

Zatímco *člověk moderní* je (srov. Keller 2007) zidealizovanou projekcí neuvěřitelně racionálních, nekonečně flexibilních, adaptabilních, kosmopolitních, vzdělaných, sekularizovaných a na budoucnost i růst blahobytu orientovaných amerických městských středních vrstev (tedy vlastně sociologů samotných!), *tradiční osobnostní typ* je zpravidla člověkem negramotným, rurálním, žijícím v jasně ohraničené, vnitřně soudržné a důvěrně známé malé pospolitosti (rodina, vesnice či čtvrť, mešita). Taktéž jde o jedince minimálně vystaveného přímému vlivu médií. Naprosto absentuje zájem o „neužitečná“ a „nezajímavá“ témata celonárodního či dokonce mezinárodního záběru.

Klíčové definiční znaky se týkají hodnot, postojů a mentality: zejména schopnosti empatie a úrovně veřejného mínění (viz tabulka)³⁰. Člověk tradice si nedokáže představit, že by snad mohl žít jinak. Jinakost, sebedrobnější inovace, experimentování či odchylky od normy jsou zavrženíhodné a sankcionované. Obzvláště se naopak cenní loajalita, poslušnost, pasivita a absence změny. Každá další generace tak v ideálním případě žije stejně jako generace předchozí.

Tab. 1: Osobnostní typy podle psychologických a sociálních charakteristik

Typ	Gramotnost	Urbanizace	Mediální participace	Empatie	Míra veřejného mínění
Moderní	+	+	+	+	5
Přechodný A	-	+	+	+	4
Přechodný B	-	-	+	+	3
Přechodný C	-	-	-	+	2
Tradiční	-	-	-	-	1

Podle Lerner 1964: 71

²⁹ Uvedená koncepce propojuje klasickou obecnou teorii modernizace a množství empirického materiálu v podobě výpovědí individuálních respondentů. Vznikla totiž na základě pionýrského dotazníkového šetření v šesti blízkovýchodních zemích: Turecku, Libanonu, Egyptě, Jordánsku, Sýrii i Íránu (Lerner 1964).

³⁰ Dle těchto dvou atributů (v podobě sumačních indexů z řady otázek) autor respondenty třídí pro další analýzy.

„Tradicionálové“ nejsou schopni mentálně překročit svou omezenou zkušenost a neuvědomují si nejrůznější možné alternativy stran nasměrování nejen svého vlastního života, ale také stran vývoje celé společnosti. Omezené horizonty souvisí s *absencí empatie* – schopností vidět sebe sama potenciálně ve značně odlišných sociálních rolích, navazovat styky s novými lidmi, nechat se inspirovat odlišnými vzory jednání, být schopen se adaptovat v nových sociálních situacích a měnícím se prostředí, plánovat do budoucna. Tradiční typ nedokáže – bez značného zděšení až pobouření – odpovídat na odstupňovaně řazené projektivní otázky typu: co by dělal, kdyby byl prezident dané země či šéfredaktor nejvlivnějších novin; jakou zemi by v případě nutnosti volil pro emigraci či jaký život by chtěl žít po přestěhování do hlavního města nebo dokonce do Spojených států amerických³¹.

Charakteristická *apolitičnost* souvisí s mnoha faktory. S fatalistickou formou zbožnosti („Vše je vůle Boží“, „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“), jejímž výsledkem je přesvědčení, že se s nejrůznějšími problémy nedá nic dělat, stávající pozemská situace přetrvá navěky. Dále si nedokáže zasadit své vlastní obtíže do širších národních či dokonce mezinárodních souvislostí (např. deklaruje chudobu jako jednoznačně svůj největší problém, ale ještě nedokáže tento problém identifikovat zároveň jako problém celé země). Stejně tak si neumí plně uvědomit své zájmy a díky omezené empatii ani možné alternativy. Horizonty jeho světa končí za hranicemi kočovného kmene, vesnice či městské čtvrti, stejně tak zde také končí zdroje identity a loajality. Velmi obtížně se proto tradiční člověk politicky mobilizuje s pomocí moderních politických symbolů národa či třídy. Tradiční masy bez názoru a zformovaných politických postojů jsou tedy mimořádně výhodné pro politické elity. Ty mohou nerušeně vládnout, zatímco masy maximálně jen nezúčastněně přihlížejí³².

Jestliže je tradiční člověk vesměs šťastný s tím málem, co jakožto příslušník vůbec nejchudšího společenského segmentu má, a také spokojený s podobou omezeného a neměnného světa, ve kterém v relativní izolaci žije, začátek obrovských modernizačních změn vypadá v detailní miniatuře asi takto: „...večer chodí do kina [syn]. A hned chce klobouk, nové kalhoty

³¹ Typické odpovědi: „Raději bych zemřel než si představit život jinde“, „Bůh by mě potrestal, pokud bych na to jen pomyslel“, „Co je to za hloupé otázky?“

³² Většina Íránců se nezajímala o „žhavou“ kauzu znárodnění *Anglo-Iranian Oil Company*, nejdramatičtější události tehdejší historie. Stejně tak Syřané zcela ignorovali sérii vojenských převratů způsobených soupeřením úzké elity a kontra-elity. Jordánský král nerušeně vládl na venkově či v kočovných oblastech roztroušenému obyvatelstvu až do doby, než zažil exodus vysoce zpolitizovaných a moderních (urbanizace, gramotnost, mediální expozice) palestinských uprchlíků. Také tradiční Turci deklarují: „Politika se nás netýká“, „Stejně nemůžeme nic změnit – je pak hloupost se tím vůbec zabývat“, „Naši vůdci vědí nejlépe, co dělat“, „Nám nepřísluší vůdce hodnotit“.

evropského stříhu, chce si koupit revolver a nevím co ještě!“ (přechodný typ, Libanon, s. 196). Nebo následovně: „Chtěl by do USA [syn], protože tam prý mají ty nejkrásnější holky, nejlepší auta a tisíc a jednu dalších skvělých věcí“ (čerstvě urbanizovaný nomád, Jordánsko, s. 326). Právě spolu s nově probouzenými a poté dále všestranně „kultivovanými“ a ve výsledku nekonečně rostoucími tužbami a aspiracemi se rodí *přechodný typ* člověka.

Ten sice ještě stojí jednou nohou ve starém světě tradičních loajalit a identit, druhou nohou je však již ukotven v moderním světě, který formuje jeho postoje a pohled na svět. Jeho největším prokletím je skutečnost, že mu vlastně nikdy ani zdaleka nestačí to, co má, a neuspokojuje ho to, čím je. Chce být někým jiným a mít něco jiného. Stále nové potřeby a neustále rostoucí aspirace jsou v ostrém rozporu s každodenně zakoušenou realitou. To ústí v kumulaci nespokojenosti, deprivaci a v chronickou hrozbu propuknutí revolucí z rostoucích frustrací stále početnějších blízkovýchodních mas. Jestliže tedy lze tradiční postoj ilustrovat takto: „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský beduín, který netuší, že také existují jiné země světa a nikdy nebyl ve městě, s. 318), hluboce nespokojený přechodný typ – ačkoliv je často bohatší než tradiční nomád – svou nekonečnou frustraci verbalizuje následovně: „Žijeme jako zvířata. Neznáme nic jiného než dřinu, jídlo a spánek“ (jordánský vesničan vystavený vlivu médií a kontaktům s lidmi z města, s. 338).

Růst aspirací a re-orientace od tradice a minulosti k budoucnosti úzce souvisí se zrodem empatické osobnosti schopné představit si sebe sama v nejrůznějších nových rolích a situacích. To je mentální základ samotné modernizace³³. U přechodného typu tak ve výsledku vzniká veřejné mínění týkající se nejprve lokálních a regionálních záležitostí, ale stále častěji také záležitostí celonárodního či dokonce celosvětového charakteru. S tím pak úzce souvisí masová politizace lidí, kteří již dokáží vidět souvislost mezi osobní situací a celkovým stavem národní společnosti, začínají mít také na stále více věcí „svůj názor“ a chtějí ho i uplatnit. Právě hromadný vstup přechodného typu do politického klání představuje historicky novou situaci a zásadní výzvu pro režimy všech typů: politiku již nemůže nadále nerušeně provozovat úzká politická elita odcizená zbytku společnosti a maximálně čas od času vyzývaná na souboj podobně izolovanou kontra-elitou.

³³ Ačkoliv se například S. N. Eisenstadt (2000) ve své koncepci rozmanitých modernit vymezuje vůči klasickým modernizačním teoriím, explicitně vyzdvihuje právě tento postřeh D. Lernerova.

Jak k růstu empatie a aspirací dochází? Jak se rodí přechodný typ člověka – stěžejního hrdiny celého modernizačního příběhu, který jej musí z větší části odehrát? Především (a) díky masivní expanzi masmédií, zejména těch, která dokáží oslovit i negramotné či pologramotné publikum (respondenti o filmech v biografu hovoří jako o „učitelích správného života“, o rádiu zase jako „o škole života“). V prostředí (b) Blízkého východu hraje zásadní roli také příklad moderních západních zemí chápaných jako referenční skupina: „Amerika je fantastická země. Mají tam všechno...velké mrakodrapy, všude spoustu zoologických zahrad a také jezer...je to velmi bohatá země“ (libanonská žena, s. 202). Zatímco tradiční typ nemá ani potuchy o existenci cizích zemí nebo jsou jeho znalosti v nejlepším případě velmi omezené („USA? Vypadá to tam spíš jako u nás v táboře, nebo spíš jako v Ammánu?“ jordánský nomád, s. 320), modernizující se skupiny po nich pošilhávají a srovnávají s nimi svou situaci: „Když vidíme životy lidí na Západě a pak je srovnáme s vlastními, zjistíme, že ještě musíme ujít dalekou cestu, než se dostaneme na jejich úroveň“ (mladý Syřan, s. 400). Nejenže tedy stále širší masy chtějí to samé, co již dnes mají na Západě, a ke všemu to chtějí hned, často je jejich obraz Západu značně zidealizovaný a nerealisticky nadsazený (např. USA asociuje: „čistý a bohatý život“). Jak v této souvislosti konstatuje D. Lerner: „Film z prostředí života běžných lidí ve Spojených státech se na plátně biografu Káhiry či Teheránu může změnit ve výbušnou radikální teorii“ (tamtéž: 11).

Velmistry (c) v navyšování nerealistických očekávání jsou také samotní politici operující s nejrůznějšími utopickými ideologiemi slibujícími plnou národní nezávislost, mezinárodní prestiž a obnovené velmocenské postavení, ekonomickou prosperitu a sociální spravedlnost. Populismem vybuzená očekávání však hrozí vyústit jen v masová zklamání: režimy nejsou schopny dostát svým slibům, rozpor mezi rétorikou a realitou je stále zřetelnější a dlouhodobě neudržitelný. K růstu (d) aspirací a empatie dále vede urbanizace, nejprve v podobě pronikání obrazu městského života na venkov: „Fungují pro naši vesnici stejně jako dříve velbloudí karavany“ (libanonský zemědělec o místní mládeži pracující ve městě, s. 189). Horizontální mobilita z venkova do města pak člověka dále vystavuje jinakosti, konfrontuje ho s novými horizonty, zvyšuje představivost a vědomí nečekaných nových možností a alternativ³⁴. Městské vrstvy se tak stávají referenční skupinou pro stále větší část venkovské populace. Odhodlají-li se však nespokojení venkované k přesídlení do města, vesměs si příliš nepolepší. Také (e) růst

³⁴ Jestliže si jedinec k modernímu vědomí našlápne s pomocí zvýšené fyzické mobility, na úrovni celospolečenské měly podle autora analogický efekt velké zeměpisné objevy počínaje Kolumbem (tamtéž: 54).

vzdělanostní úrovně provázený růstem kariérních aspirací a očekáváním zasloužené vzestupné sociální mobility ústí v prostředí ekonomicky stagnujících režimů s tragickou situací na trhu práce v masové frustraci čerstvě se rodící inteligence. Ta za svou referenční skupinu považuje západní střední vrstvy či domácí ekonomické a politické elity, s jejichž životní úrovní je dobře obeznámena.

Lernerova západocentrická koncepce předpokládá, že globální Jih bude kopírovat univerzální vývojovou trajektorii bohatého Severu. Modernizace je jen zdánlivě západní fenomén, pouze shodou historických okolností. Modernizaci ale prošly tak etnicky, rasově, historicky a kulturně různé země jako USA, Německo, SSSR či Japonsko. A nyní je na řadě zcela přirozeně také Blízký východ. Změna ale není zcela lineární a rovnoměrná, je rozfázovaná v částečně se překrývající dílčí procesy a v ideálně-typickém případě vypadá takto: nejprve (1) si nastupující urbanizace a industrializaci po dosažení kritické hranice (alespoň 10% míra urbanizace) vynutí (2) akceleraci gramotnosti, přičemž v další fázi dochází k (3) expanzi masových médií a mediálního publika. Celý proces ústí ve (4) všeobecnou politickou participaci (viz tabulka).

Tab. 2: Sociální systém tradiční a moderní společnosti

Sektor	Tradiční společnost	Moderní společnost
Socioekonomický	Rurální	Urbánní
Kulturní	Negramotný	Gramotný
Komunikační	Orální (face-to-face)	Mediální
Politický	Dosažený/delegovaný	Volený

Podle Lerner 1964

I přes ustrnutí v základních dobových schématech se studie opírá o obrovské množství mimořádně cenného empirického materiálu na závěr snaží o komparaci západního a (deformovaného a vysoce nerovnoměrného) blízkovýchodního vzorce modernizace. Přitom nachází řadu problematických odlišností, ačkoliv i tak leccos uniká (např. vidí sekularizaci i demokratizaci jako nutnou součást modernizace).

Především tempo (a) demografické exploze výrazně převyšuje (lepší hygiena, dostupnost vakcín, léčiv i zdravotní péče) dynamiku ekonomického růstu a společnosti tak zůstávají uvězněné v tradičním kruhu bídy (západní postupný růst příjmu na hlavu vedl ke zvyšování spotřeby i úspor obyvatelstva, což stimulovalo investice a další růst ekonomiky ústící v další

zvyšování produktivity a průměrných příjmů). „Přebyteční“ (b) (nedostatek půdy) venkované vyprodukované evropskou populační explozí více migrovali na jiné kontinenty, dnes jsou však všechny světové regiony podstatně zalidněnější a imigrační pravidla přísnější, takže vesničané na Blízkém východě migrují zejména do měst, což vede k historicky bezprecedentně rychlé urbanizaci a kolapsu městského plánování i infrastruktury.

Tempo (c) urbanizace výrazně převyšuje mizivé tempo industrializace a tvorby nových pracovních míst ve městech, která nedokáží absorbovat venkovský exodus. Šíření (d) masmédií je daleko rychlejší než v případě Západu, zejména díky novým médiím nevyžadujícím gramotné publikum (rádio, biograf, televize). To vede k rychlejšímu růstu kariérních aspirací a nových konzumních potřeb, ale také k možnosti raketové politické mobilizace a destabilizace. Aspirace (e) obyvatelstva pak rostou rychleji než ekonomické příležitosti, což ústí ve frustraci a politickou radikalizaci (na Západě vzájemně provázanější vzestupná spirála – rostoucí aspirace a poptávka stimuluje motivaci, podnikavost a ekonomický růst, což zpětně kumulativně ústí v další růst potřeb a rozvoj hospodářství).

Masové (f) veřejné mínění a politická mobilizace vzniká podstatně dříve než se formují politické instituce umožňující čerstvě zpolitizované masy integrovat. Přitažlivý (g) a nepřehlédnutelný vzor Západu vede ke kontraproduktivní snaze elit akcelarovat proces, který Evropě trval zhruba tři staletí, v rámci jedné dvou generací. Studenoválečné (h) soupeření spojené s vábením nejrozumnějších ideologií slibujících nalézt „zkratky“ k prosperitě i sociální spravedlnosti nebo experimentování s vlastními modely motivované přehnaným odporem k Západu z důvodů koloniální minulosti či marnou snahou zůstat neutrální v bipolárně rozděleném světě vede k deformované a neúspěšné modernizaci (Lerner 1964, Riesman 1964).

Právě tyto aspekty mimořádně nerovnoměrné a akcelerující blízkovýchodní modernizace ve druhé polovině 20. století budou podrobně empiricky dokumentovány a teoreticky analyzovány v souvislosti s podobně rapidním a kumulativním nárůstem politického napětí a vzestupem popularity politického islámu. Pod zdánlivě stabilním a po dlouhá desetiletí neměnným politickým povrchem totiž dochází k zásadním pohybům a transformacím. Z blízkovýchodního regionu se postupně a nepozorovaně stal „natlakovaný papiňák“, který začal

čas od času vybuchovat v jednotlivých zemích (např. Írán 1979, Libanon, Alžírsko po roce 1989), aby nakonec explodoval ve svém celku v průběhu arabského jara 2011³⁵.

V úvodní expozici do blízkovýchodního dramatu ale nejprve upozorníme na to, jak se profiluje veřejné mínění čerstvě zpolitizovaných zástupců přechodného a moderního typu, kteří v současných blízkovýchodních společnostech již patrně početně naprosto převládají nad vyhynutím ohroženým apolitickým typem tradičním. A jakým způsobem jejich názory, postoje a hodnoty kolidují s ekonomickou a politickou realitou, kterou ve svých zemích každodenně zakoušejí.

2. Klopýtavá ekonomická modernizace: Spíše mírný ekonomický růst

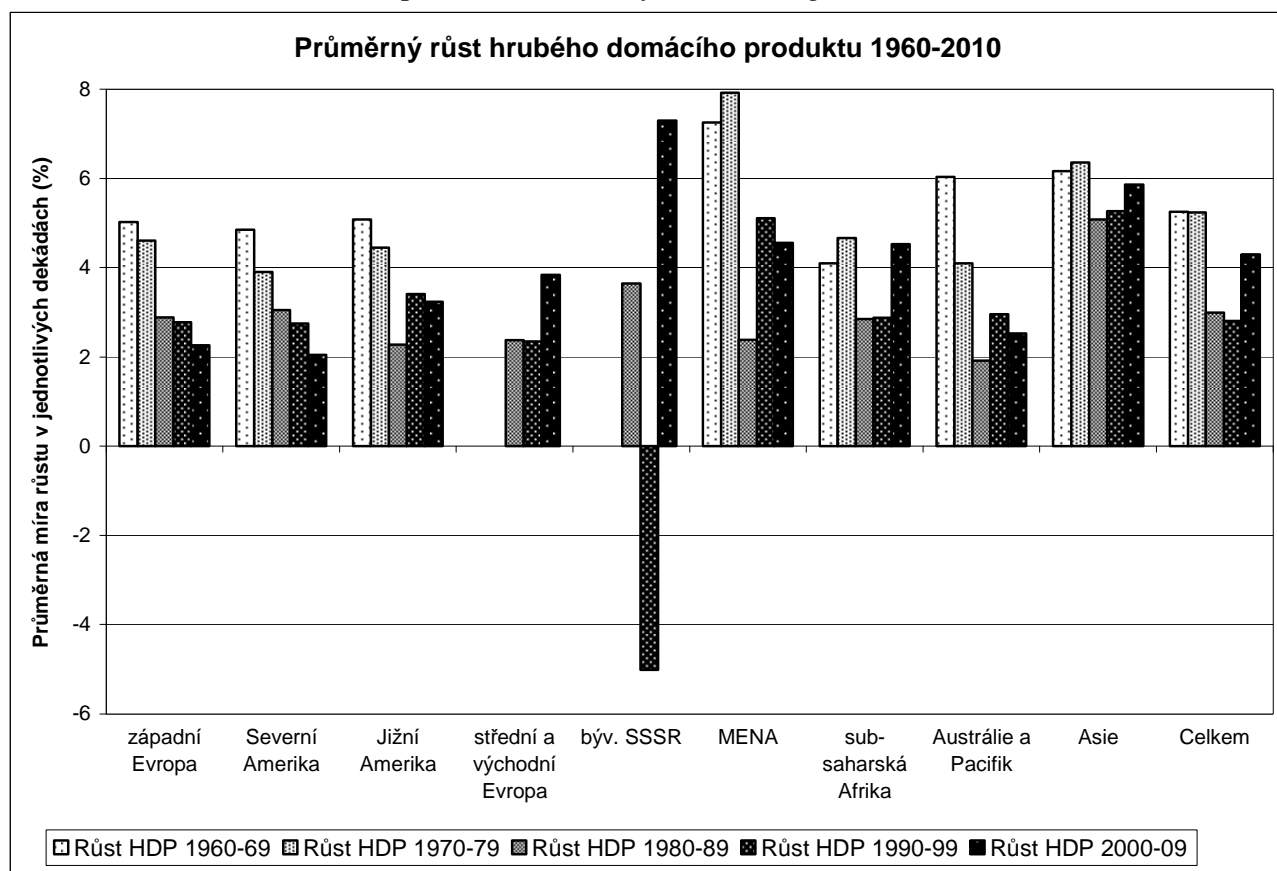
Hospodářský vývoj Blízkého východu je v mezinárodním srovnání značně nerovnoměrný. Region po celá 60. a 70. léta 20. století vykazoval bezkonkurenčně nejrychlejší ekonomický růst na světě (7,3 %, resp. 7,9 %, oproti světovému průměru 5,3 %, resp. 5,2 %). V 80. letech 20. století ale dochází k dramatickému zpomalení, růst se naopak propadá mírně pod celosvětový průměr (2,4 % vs. celosvětový průměr 3,0 %). Dnes je vývoj zdánlivě stabilizovaný a odpovídá relacím v ostatních regionech rozvojového světa (srov. graf).

Vysoce problematická je spíše struktura ekonomického růstu daná mimořádnou závislostí na těžbě ropy (Luciani 2009, Richards a Waterbury 2008, AHDR 2002, Bradshaw 2000). A tempo, které nedokáže držet krok s daleko rychlejší změnou demografickou, sociální (rychlá urbanizace a expanze vzdělaných vrstev) a kulturní (hodnotová proměna směrem k větší konzumní a kariérní náročnosti u vzdělaných mužů i žen) (Lerner 1964, Roy 1992, Hoffman 1995).

Není pak náhodou, že právě od konce 70. let 20. století čelí blízkovýchodní režimy vážné destabilizaci (íránská revoluce r. 1979, obsazení Velké mešity v Mekce r. 1979, vražda egyptského prezidenta v r. 1981, nestabilitou ale trpí celá 80. léta i Alžírsko, Egypt, Turecko nebo Libanon).

³⁵ Autor se již ve své diplomové práci pokoušel empiricky operacionalizovat koncepci Z. Brzezinského (1993) a exaktně vyjádřit sumační index politického probuzení, který odvodil právě z teoretického předpokladu hovořícího o tom, že rychlá socio-demografická modernizace provázená zaostávajícím růstem ekonomiky vede ke stupňování politického napětí v dané společnosti (byla užita data o tempu urbanizace, růstu vzdělání, růstu populace a ekonomiky za poslední tři desetiletí). Ze všech porovnávaných regionů světa vycházel právě arabský svět (Liga arabských států) jako suverénně nejvíce postižený růstem sociálního stresu, ačkoliv se ve své době na první pohled jevil jako naopak nejvíce politicky stabilní. Politické probuzení společnosti v kombinaci s mimořádně represivními režimy pak vyústilo v arabské jaro z roku 2011 (srov. Černý 2006).

Graf 1 Růst hrubého domácího produktu ve světových makro-regionech 1960-2010 (v %)



Pozn.: Vlastní výpočty průměrných měr růstu hrubého domácího produktu za jednotlivé země a dekády. Následný výpočet průměrné míry růstu za makro-regiony nezohledňuje ekonomickou významnost jednotlivých států (nevážené průměry za státy).

Pozn. 2: Za 60. a 70. léta 20. století byl z analýz vyřazen region střední a východní Evropy a bývalého SSSR (kompletní data nejsou ve statistikách reportována).

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

V období (Olson 1963) závratného ekonomického rozvoje se totiž zvyšuje geografická mobilita. Rozpadají se tak stabilizující tradiční sociální struktury, normy a hodnoty (tradiční rozvětvená rodina, venkovská sousedská pospolitost), přičemž nejsou dostatečně rychle nahrazovány ničím novým (v případě modernizující se Evropy popsal jako anomickou situaci E. Durkheim 2003). Odcizení a vykořenění jedinci jsou pak snáze oslovitelní novými ideologiemi a nově vznikajícími hnutími. V prvních fázích hospodářského růstu také obyčejně narůstá sociální polarizace a relativní chudoba, z prosperity totiž neprofitují zdaleka všichni. Stupňuje se i konflikt o redistribuci zvětšujícího se národního bohatství. Roste pak motivace elit i kontra-elit celý koláč prosperity monopolně kontrolovat.

Tab. 3 Průměrný růst hrubého domácího produktu v zemích MENA v letech 1960-2010 (v %)

Země	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009
Alžírsko	4,1	7,2	2,8	1,6	3,6
Bahrajn	1,4	5,5	6,3
Egypt	5,4	6,2	5,9	4,3	4,9
Irán	11,6	6,2	-0,3	4,6	5,1
Irák	6,1	12,1	-6,8	0,0	0,7
Izrael	9,1	5,8	3,7	5,5	3,5
Jordánsko	...	15,2	4,0	4,9	6,4
Kuvajt	5,7	2,3	-0,8	7,5	7,0
Libanon	9,7	4,6
Libye	24,4	2,2	-7,0	...	4,3
Maroko	5,0	5,3	3,9	2,8	4,8
Omán	22,8	6,8	9,8	4,1	4,8
Palestina	5,1	3,9
Katar	8,8
Saúdská Arábie	6,0	14,2	-0,6	3,1	3,4
Súdán	1,2	4,3	3,4	4,4	7,1
Sýrie	6,8	8,8	2,8	5,7	4,2
Tunisko	4,8	7,2	3,6	5,1	4,7
Turecko	5,7	4,7	4,1	4,0	3,8
Spojené arabské emiráty	...	12,6	1,2	5,6	5,8
Jemen	5,1	3,9

Pozn.: Vlastní výpočty aritmetických průměrů tempa růstu za jednotlivé země a dekády.

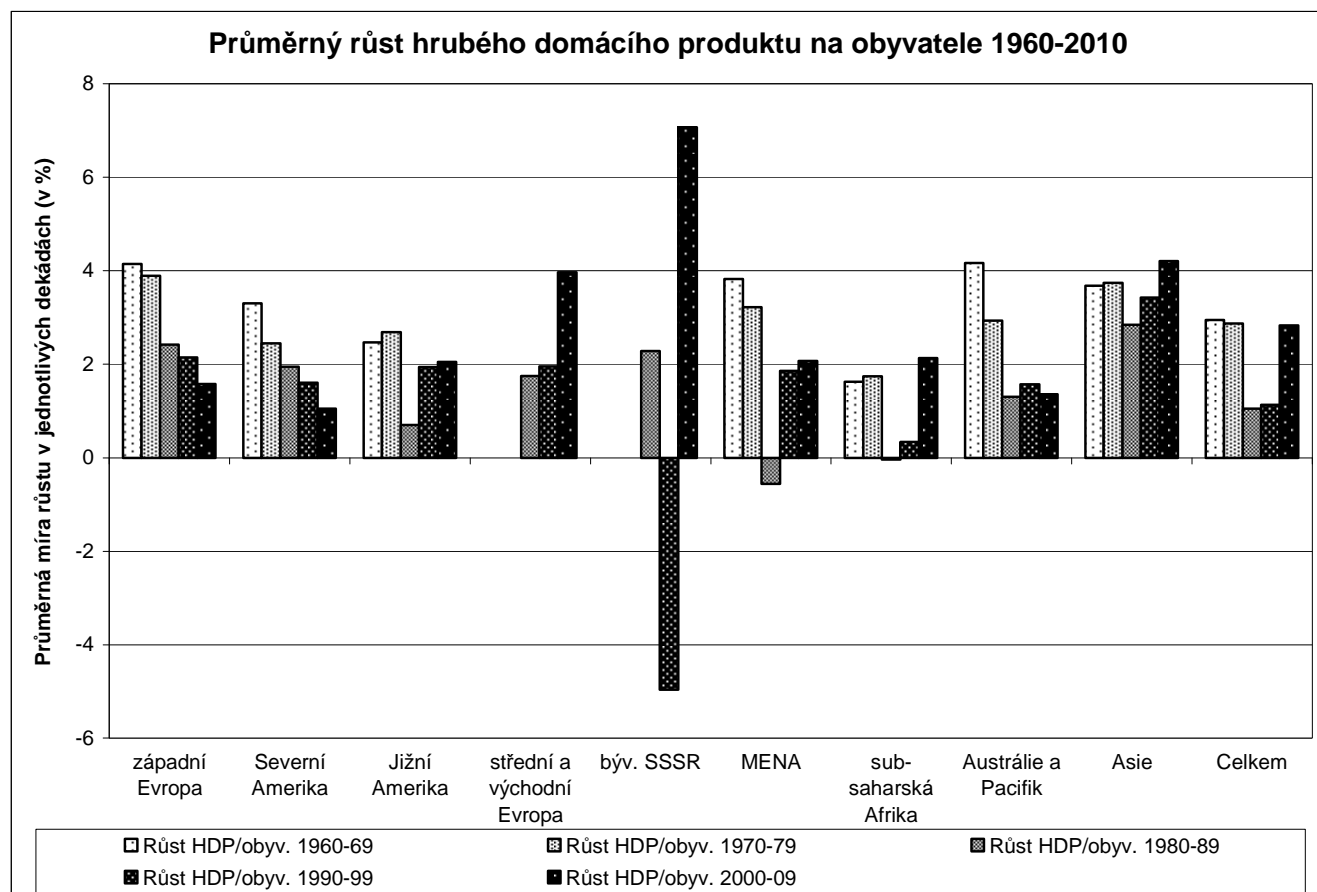
Zdroj: World Bank Development Indicators 2010 (Irák a Libye v l. 1960-89 dle Richards a Waterbury 2008, tyto autoři také udávají záporný hospodářský výsledek ve SAE v 80. letech 20. století).

Za rychlého růstu bohatství také často kariérní a konzumní aspirace rostou ještě rychleji než reálná životní úroveň. Tempo růstu potřeb a očekávání tak má tendenci prudce akcelarovat a předběhnout reálný vývoj ekonomiky. Roste tak i politický potenciál masově rozšířených frustrací. Zejména pak v situaci, kdy se rychlý růst promění ve stagnaci či dokonce propad (Davies 1962). Tento mechanismus se s oblibou aplikuje na historické revoluce (francouzská, ruská, egyptská) nebo poslední globální demokratizační vlnu (Huntington 2006, 2008). Aplikace při výkladu politické destabilizace je ale širší (pro iránskou revoluci a napětí v Saúdské Arábii srov. Kepel 2002, Klare 2005). Přesně tímto ekonomickým vývojem procházel celý Blízký východ od konce 70. let 20. století, kdy také roste podpora různých směrů opozičního islamismu.

Při podrobnějším pohledu (viz tabulka) vidíme, že výše uvedené zobecnění tempa růstu pro většinu zemí do určité míry skutečně platí. Ačkoliv Blízký východ (srov. Fawcett 2009) představuje po odstartování ropného boomu po ekonomické stránce „dvou-rychlostní“ region.

Zejména menší státy Perského zálivu oplývající významnými zásobami ropy si makro-ekonomicky vedou dlouhodobě lépe (Bahrajn, Kuvajt, Katar) než populačně silné státy bez významnějších ropných zdrojů (Egypt, Súdán, Maroko). Blízký východ tedy není ekonomický monolit, ačkoliv lze zároveň vystopovat společné obecné tendence.

Graf 2 Růst hrubého domácího produktu na obyvatele v makro-regionech 1960-2010 (v %)



Pozn.: Jde o výpočty průměrných měr růstu hrubého domácího produktu na obyvatele za jednotlivé země a dekády. Následný výpočet průměrné míry růstu za makro-regiony nezohledňuje populační velikost či ekonomickou významnost jednotlivých států (aritmetické průměry za státy nejsou váženy)³⁶.

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

O strukturálně nerovnoměrném tempu modernizace regionu pak vypovídá dlouhodobý vývoj hrubého domácího produktu přepočítaný na jednoho obyvatele. Ukazuje, že ekonomický subsystém má nejpozději od konce 70. let problémy držet krok s tempem populačního růstu. Ten

³⁶ Počet zemí se v daných dekáдах a makro-regionech liší (chybějící data, vznik států): N(1960s) = 105, N(1970s) = 120, N(1980s) = 146, N(1990s) = 172, N(2000s) = 175. Za 60. a 70. léta 20. století byl z analýz vyřazen region střední a východní Evropy a bývalého SSSR (kompletní data nejsou ve statistikách zpětně reportována).

byl přinejmenším v 80. letech 20. století dokonce rychlejší než růst ekonomický. Ve výsledku došlo k dramatickému poklesu hrubého domácího produktu na obyvatele, k absolutnímu zchudnutí části populace, snížení reálné životní úrovně širokých vrstev a k následným pokusům o nepopulární ekonomické reformy (viz graf). Toto období pak bylo provázeno zvýšenou politickou destabilizací v podobě hladových bouří a masivních lidových protestů proti úsporným škrtům v oblasti potravinových dotací (např. Egypt, Turecko, Alžírsko) a proti neoliberálním reformám naordinovaným tandemem nepopulárních autoritářských režimů a ještě méně populárních zástupců Mezinárodního měnového fondu (Kropáček 1999, Lubeck, Britts 2002).

Některé zdroje dokonce uvádějí ještě neutěšenější ekonomický vývoj, a to v užší kategorii arabských zemí (viz tabulka). Tohoto vývoje využili opoziční islamisté k posílení své popularity. Naopak legitimizační krize režimů se dále prohloubila (srov. Lubeck a Britts 2002, Lewis 2003b).

Tab. 4 Hrubý domácí produkt na obyvatele a jeho růst v makro-regionech 1970-2008³⁷

Region	HDP/obyv. v r. 2008 (v USD, směnné kurzy)	Průměrný růst HDP/obyv. v l. 1970-2008 (v USD)
OECD	40 976	2,4
Arabské státy	4774	-1,1
Východní Asie a Pacifik	3032	1,7
Východní Evropa a střední Asie	8361	0,1
Latinská Amerika	7567	2,0
Jižní Asie	954	3,8
Sub-saharská Afrika	1233	2,7

Zdroj dat: UN Development Report 2010

Podrobnější pohled ukazuje, že řada režimů má dodnes co dělat, aby růst národní ekonomiky stačil držet krok alespoň s tempem demografického růstu (Jemen, Saúdská Arábie, Katar a dramatická situace v Palestině a Iráku). O rozvoji a rapidním zlepšování životní úrovně v duchu sebevědomého modernizačního optimismu 50. a 60. let 20. století a na úrovni dvouciferného ekonomického růstu však nemůže být řeči nikde. Tempo zdejšího růstu je několik desetiletí daleko za hranicí nutnou k tomu, aby se životní úroveň většiny zdejších obyvatel mohla být jen vzdáleně přiblížit standardu běžnému v západní Evropě nebo Spojených státech, což byl častý populistický slib nastupujících sekulárních politiků v rané post-koloniální fázi.

³⁷ Pro korektnost uvedme, že v l. 1975-2000 naopak arabské státy v komparaci s některými rozvojovými regiony dle jiných statistik vychází mírně lépe a celkový vývoj HDP/obyv. je kladný (UN Human Development...2005).

Zároveň je však zřejmé, že arabské jaro (2011) neodstartovalo v těch nejvíce stagnujících ekonomikách, ale naopak v těch, které se alespoň ve velmi hrubém a povrchním makro-ekonomickém pohledu vyvíjejí relativně dynamičtěji než ostatní (Tunisko, Egypt a Bahrajn, viz tabulka). Teprve ve druhé fázi se masové nepokoje a protivládní protesty rozšířily i do zemí, kde mají národní ekonomiky problém udržet krok s populačním vývojem (především Jemen, Sýrie a Libye, ale také Spojené arabské emiráty, Saúdská Arábie). Zde je však zapotřebí zdůraznit, že pomalý ekonomický růst a vývoj pracovních trhů však v regionu kromě populačního vývoje koliduje především také s expanzí středního a vysokoškolského vzdělání. Ekonomiky zde nedokáží integrovat rostoucí zástupy ambiciózních a kariérně orientovaných mladých absolventů, kteří touží po tom, co nevidět se zařadit k zajištěným středním vrstvám.

Tab. 5 Tempo růstu hrubého domácího produktu na obyv. v zemích MENA 1960-2010 (v %)

Země	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009
Alžírsko	1,7	3,9	-0,3	-0,4	2,1
Bahrajn	-2,1	2,5	4,0
Egypt	2,8	3,9	3,2	2,3	2,9
Irán	8,5	2,9	-3,7	2,9	3,6
Irák	-1,8
Izrael	5,4	2,9	1,8	2,4	1,5
Jordánsko	...	11,0	0,1	0,6	3,9
Kuvajt	-4,8	-3,9	-5,2	-2,6	3,9
Libanon	7,1	3,3
Libye	2,2
Maroko	2,1	2,8	1,4	1,2	3,5
Omán	19,5	2,2	4,9	1,2	3,4
Palestina	4,2	-5,3
Katar	0,4
Saúdská Arábie	2,1	8,8	-5,9	0,5	1,0
Súdán	-1,3	1,1	0,5	1,8	4,8
Sýrie	3,5	5,2	-0,8	2,9	1,5
Tunisko	3,3	4,9	1,0	3,3	3,6
Turecko	3,1	2,2	2,0	2,2	2,4
Spojené arabské emiráty	...	-2,8	-5,2	-0,1	1,6
Jemen	1,4	1,0

Pozn.: Vlastní výpočty aritmetických průměrů tempa růstu za jednotlivé země a dekády.

Zdroj: World Bank Development Indicators 2010

3. Zamražená politická modernizace: Zdánlivě klidné vody a demokratický deficit

Jaké jsou nejrepresivnější a nejméně svobodné režimy na světě? Zoufale zkorumpované putinovské Rusko ovládané „novou aristokracií“ rekrutující se ze špiček tajných služeb, mafiánských bossů a šéfů plynárenských a naftařských společností? Čína, kde více než jednu miliardu obyvatel ovládá uzavřená kasta zhruba miliónu členů komunistické strany? Zbankrotovaná a ekonomickými sankcemi drcená komunistická Kuba, odkud lidé prchají po tisících a disidenti jsou na dlouhé roky žalářováni za sebemenší výhrady vůči režimu? Evropskou unií věčně popotahované Bělorusko, jehož čelným představitelům Brusel počátkem roku 2011 zakázal vstup na území sedmadvacítky, aby tak vynutil zdejší demokratizaci? Nebo snad Spojenými státy neustále démonizovaný a destabilizovaný Írán, který je na nejlepší cestě stát se regionální velmocí v oblasti ropou nasáklého Kaspiku i Perského zálivu? Na otázku po nejostřejších režimech naší planety dostaneme nejčastěji odpověď právě podobnou výše uvedenému seznamu výtečníků. Snad ještě doplněnou o hladomorem sužovanou a nevyzpytatelnou atomovou Severní Koreu nebo o drsný vojenských režim v Barmě, jehož nově objevené ropy se ale svět již tolik neštítí.

Tato mentální geografie v našich hlavách je zároveň věrným odrazem reálného světa, ale i jeho deformací. Jde skutečně o velmi nechutné režimy, stačí si pročíst depresivní zprávy organizací jako je Human Rights Watch nebo Freedom House, nejnověji také uniklé depeše na Wiki Leaks. Ale prakticky pouze o ty, které se v rámci uplatňování dvojího metru dlouhodobě ocitly v hledáčku západních vlád, nevládních lidsko-právních organizací, různých lobbyistů, konferenčních turistů, veřejných intelektuálů, novinářů a think tanků. Na naší mentální mapě je ale bílé místo, kde jsou Západem represe naopak dlouhodobě přehlíženy, zlehčovány, nebo dokonce ospravedlňovány (nejčastěji s poukazem na zachování stability, udržení migrace na uzdě nebo zabránění islamistům v převzetí moci) a přímo i nepřímo podporovány: arabský svět.

S porušováním lidských práv a mírou represí jsou na tom ovšem podle nedávno zveřejněného žebříčku listu *The Economist* (Democracy index 2010) Kuvajt, Maroko nebo Jordánsko ještě o něco hůře než výše zmiňované Rusko. Jde však o dlouhodobé strategické spojení Washingtonu v geopoliticky klíčovém, ropou nasáklém a izraelsko-palestinským konfliktem destabilizovaném regionu.

Tab. 6 Index demokracie 2010: Blízký východ a další srovnatelné země (řazeno sestupně)

Země	Celkové pořadí ve světovém měřítku (z celkem 167 hodnocených zemí)	Hodnota celkového skóru a charakteristika režimu
Izrael	37	7,48 (křehká demokracie)
Libanon	86	5,82 (hybridní)
Turecko	89	5,73 (hybridní)
Palestina	93	5,44 (hybridní)
Irák	111	4,00 (hybridní)
Kuvajt	114	3,88 (autoritářský)
Mauretánie	115	3,86 (autoritářský)
Maroko	116	3,79 (autoritářský)
Jordánsko	117	3,74 (autoritářský)
Bahrajn	122	3,49 (autoritářský)
Alžírsko	125	3,44 (autoritářský)
Komorské ostrovy	126	3,41 (autoritářský)
Katar	137	3,09 (autoritářský)
Egypt	138	3,07 (autoritářský)
Omán	143	2,86 (autoritářský)
Tunisko	144	2,79 (autoritářský)
Jemen	146	2,64 (autoritářský)
Spojené arabské emiráty	146	2,52 (autoritářský)
Súdán	151	2,42 (autoritářský)
Sýrie	152	2,31 (autoritářský)
Džibutsko	154	2,20 (autoritářský)
Libye	158	1,94 (autoritářský)
Írán	158	1,94 (autoritářský)
Saúdská Arábie	160	1,84 (autoritářský)
Jiné vybrané převážně muslimské země		
Indonésie	60	6,53 (křehká demokracie)
Malajsie	71	6,19 (křehká demokracie)
Bangladéš	83	5,87 (hybridní)
Bosna a Hercegovina	94	5,32 (hybridní)
Pákistán	104	4,55 (hybridní)
Afghánistán	150	2,48 (autoritářský)
Západem nejčastěji kritizované režimy		
Rusko	107	4,26 (hybridní)
Kuba	121	3,52 (autoritářský)
Bělorusko	130	3,34 (autoritářský)
Čína	136	3,14 (autoritářský)
Barma	163	1,77 (autoritářský)
Uzbekistán	164	1,74 (autoritářský)
Turkmenistán	165	1,72 (autoritářský)
Severní Korea	167	1,08 (autoritářský)
Západní demokracie		
Norsko	1	9,80 (demokracie)
Česká republika	16	8,19 (demokracie)
Spojené státy americké	17	8,18 (demokracie)
Itálie	29	7,83 (křehká demokracie)

Zdroj: Economist Intelligence Unit, Democracy Index 2010

Západ tak v jejich případě tenduje k přehlížení nedemokratičnosti těchto arabských monarchií, někdy politology označovanými dokonce jako monarchie liberální (Jak absurdní by bylo hovořit o putinovském prezidentském systému a zdejší řízené demokracii jako o liberálním zřízení!). A nejen to. Spojené státy věnují režimu v Ammánu každoročně finanční injekci ve výši asi 6 % hrubého domácího produktu země. Představitelé jordánské královské rodiny po generace studují spolu s evropskými gentlemany z nejvybranějších politických a ekonomických rodin na nejelitnějších západních středních a vysokých školách. Hosté z Jordánska pak nesmí chybět na žádné evropské salónní konferenci o lidských právech nebo mezi-náboženském dialogu.

Kuvajtský král se pro změnu těší americké vojenské ochraně díky základnám rozmístěným v zemi, což vede k tomu, že Američané jsou v regionu populární asi tak jako Rusové po roce 1968 v Československu. Maroko zase jako severoafrického reformního premianta uznale poplácává po zádech Evropská unie; společenství s ním se hodí i díky tomu, že země kontroluje trasy nelegální migrace z celé sub-saharské Afriky a disponuje největšími zásobami fosfátů na světě.

Podobně je neustále (a oprávněně!) pranýřovaná Kuba podle výše citovaného indexu dokonce mírně demokratičtější a svobodnější než pro-americký režim ostrovního Bahrajnu, kde od roku 1971 sídlí americká vojenská námořní flotila. Menšina sunnitů zde dlouhodobě perzekuuje většinu šíitů (kolem 70 % obyvatel) zbavených jakýchkoliv politických práv i podílu na přerozdělovaném národním bohatství. Bahrajn na jaře 2011 za asistence sunnitské bratrské vojenské pomoci ze sousední Saúdské Arábie nemilosrdně zmasakroval neozbrojené a mírumilovné demonstranty rekrutující se ze šíitské většiny domáhající se spravedlivějšího zacházení a větších občanských práv a politických svobod. Podobně je zmiňovaná komunistická Kuba svobodnějším místem k životu než Francií podporovaná vojenská diktatura v zemním plynem oplývajícím Alžírsku, kde se armáda v roce 1991 nerozpakovala anulovat výsledky demokratických voleb, v nichž zvítězila opoziční Fronta islámské spásy, aby tak zemi uvrhla do neuvěřitelně krvavé občanské války (1991-1997).

S věčně kritizovanou Čínou se může mírou represí směle měřit Katar i bouřící se Egypt, jehož režim od Spojených států dostává již od 80. let 20. století každoročně finanční, vojenskou i potravinovou pomoc, a to výměnou za mír s Izraelem a za klidný provoz v geopoliticky strategickém Suezském průplavu. Autoritářsky vedené a revoltující Tunisko a Jemen, ale také dosud stabilnější Omán nebo Spojené arabské emiráty jsou na tom pak s demokracií ještě

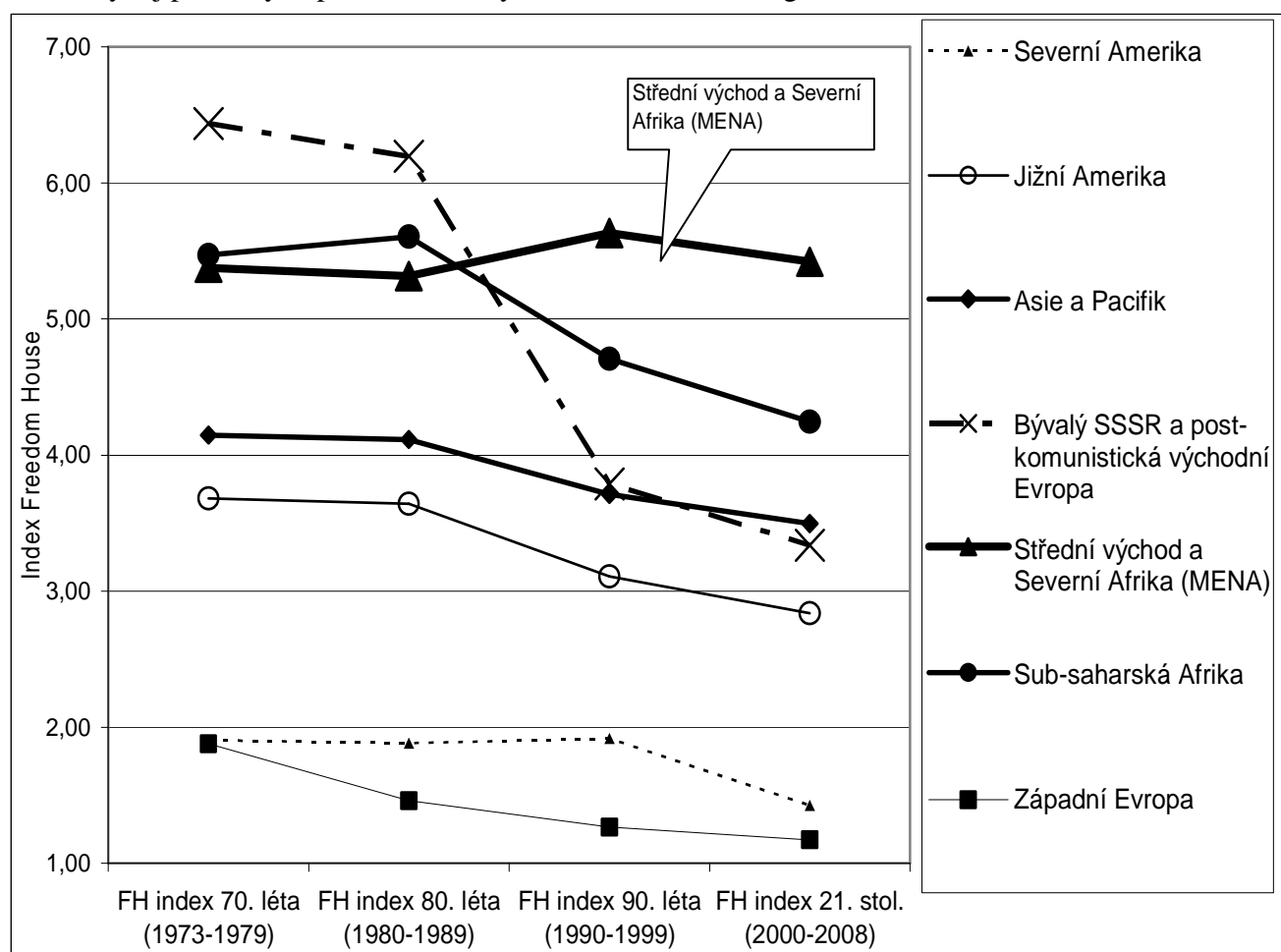
podstatně hůře než na Západě tolik nepopulární Čína. To Francii nebránilo v tom, aby v počátcích tuniské jasmínové revoluce (2011) oficiálně nabídla prostřednictvím ministerstva vnitra své specialisty na potlačování pouličních nepokojů. Nic podobně vstřícného se zcela jistě ze strany Francie neodehrálo, když čínské tanky rozehnaly demonstrující studenty na Náměstí nebeského klidu v Pekingu (1989) nebo bouřící se Tibeťany (2009).

Konečně, Američany permanentně hýčkaný a ochraňovaný saúdskoarabský režim, disponující suverénně největšími zásobami ropy na světě, představuje dlouhodobě vůbec nejméně demokratický arabský stát. Spolu se Severní Koreou, Turkmenistánem či Barmou jde dokonce o vůbec nejrepresivnější stát na světě. Ještě o něco méně svobodný než Západem neustále popotahovaný perský Írán. Saúdskoarabský režim je namočen v nejrůznějších zvěrstvech, v zemi je nelegální jakákoliv opozice, ze školních učebnic se valí přívál netolerance a nenávisti k jinakosti, jsou pronásledováni nejen představitelé odlišných náboženství (křesťané, židé), ale i muslimové vyznávající jen trochu jiné pojetí islámu (včetně šíitů). S početnými zahraničními dělníky se zachází téměř jako s otroky, ženy jsou diskriminovány na každém kroku (známý je idiotský zákaz řídit automobil), mučení ve věznicích je na denním pořádku a praktikují se stále také mrzačící tresty, včetně středověkého trestu smrti kamenováním nebo utětím hlavy mečem (viz Human Rights Watch 2010).

Ještě ale nikdo neslyšel o tom, že by snad někdo z Bruselu nebo USA saúdkému monarchovi otcovsky domlouval, aby si ve svém pouštním království dal lidsko-právní záležitosti urychleně do pořádku a neprodleně nastoupil cestu demokratizace, jinak od něj Západ v rámci sankcí už nekoupí ani barel ropy, neprodá mu již ani jeden supermoderní vojenský letoun či žádné další sofistikované zařízení na špehování disidentů, nenechá ho investovat miliardy petrodolarů na Wall Streetu, nepozve jeho představitele na žádnou další salónní konferenci o mezi-civilizačním dialogu a neposkytne již ani hodinu instruktáže elitní Královské gardě cvičené a vyzbrojené na nekompromisní potlačení jakékoliv opozice. V době, kdy vláda Saúdká Arábie z tanků střílela do demonstrantů v sousedním Bahrajnu a doma šikanovala vězněním ženy, které se odhodlaly vyrazit do zaměstnání svým autem, byl režim hlavním hostem a oficiálním partnerem mezinárodního knižního veletrhu v jedné malé středoevropské zemi (2011), kde se snažil světu jako vždy nabídnout co nejlepší tvář. Zcela typicky to nevzbudilo větších kontroverzí. Je však jen těžko představitelné, že by se v příštím ročníku knižního veletrhu za podobné blahosklonné benevolence stala čestným hostem atomová Severní Korea nebo barmská vojenská diktatura.

Blízkovýchodním společnostem, které jsou již ve většině ohledů moderní a procházejí rychlou transformací, vládou „archaické“ politické systémy, jež se za poslední půlstoletí prakticky nezměnily (Roy 1992). Již před nástupem islamistů nebyly režimy schopné a ochotné absorbovat s modernizací se nově rodící politické aktéry (Lerner 1964). Právě nerovnoměrné tempo změn v politickém subsystému, které zaostává za rychlými změnami v ostatních oblastech, se záhy stalo zdrojem kritik klasických modernizačních teorií (Sztompka 1993) i reality modernizujících se zemí (Huntington 2006).

Graf 3 Vývoj politických práv a občanských svobod v makro-regionech světa v l. 1973-2008



Pozn.: Vlastní výpočty aritmetického průměru za jednotlivé socioekonomické makro-regiony světa (není váženo populační velikostí států). Upravená regionalizaci Freedom House (rozlišena Severní a Jižní Amerika, Turecko zůstalo zařazeno jako země západní Evropy, Izrael je zde součástí regionu MENA).
Zdroj dat: Freedom House

Blízký východ je zónou nejkoncentrovanější nesvobody a nejbrutálnějšího porušování občanských i politických práv, které v takové míře a vytrvalé kontinuitě nikde jinde nenajdeme. Subsaharská Afrika, Asie i Latinská Amerika jsou na tom dnes neskonale lépe (viz graf a tabulka). Fungují zde vůbec nejbrutálnější diktatury současného světa. Jak vysoce nesvobodné sekulární režimy (např. Sýrie, Libye, Alžírsko, Tunisko, Egypt, donedávna Irák), tak také extrémně represivní monarchie, které nesnesou jakoukoliv kritiku (Saúdská Arábie, Bahrajn, Omán, Kuvajt) (k vymezení různých forem politických režimů v regionu viz Kropáček 1999). Blízký východ je unikátní nejen v tom, že se mu nakonec třetí globální demokratizační vlna odstartovaná karafiátovou revolucí v Portugalsku (1974) a akcelerovaná pádem Berlínské zdi (1989) obloukem vyhnula, ale také v tom, že jde spolu s post-sovětskými republikami o jediný světový region, kde se v posledních letech represe ještě stupňují (Huntington 2008, Zakaria 2004, Jamal, Tessler 2008, Braizat 2010)³⁸.

V jejím průběhu nakonec v regionu nedošlo ke změně typu autoritářských režimů, jen k jejich flexibilní adaptaci a ke změnám v jejich rámci. Zdejší diktátoři se totiž osvědčili jako zdatní machiavelisté. Oslabené a znejistělé režimy v 90. letech 20. století pružně oscilovaly mezi dílčí politickou liberalizací a opětovnou de-liberalizací. Pragmaticky se přiklonily k větší náboženské legitimizaci směrem dovnitř a k legitimizaci skrze demokratickou rétoriku a doktrínu boje s terorismem směrem k velmocím a mezinárodním organizacím. Dále poněkud rozšířily sociální základnu mocenské elity o technokraty a přední byznysmeny a získaly je na svou stranu. Začaly zdatně imitovat západní demokratické instituce a jejich formální procedury, avšak za současného zachování neformálních mocenských struktur. Část opozice koptovaly do mocenské elity, poskytly jí politické trafiky a příslib benefitů výměnou za loajalitu. Zároveň ji nechaly bojovat o střídající se přízeň mocenských špiček, čímž ji rozdělily. Zbytek opozice však tvrdě potlačily. Režimy tedy zdánlivě měnily vše, aby nakonec nemusely změnit nic, tedy vlastní moc (Albrecht a Schlumberger 2004, Ottaway 2010).

Měřit neměřitelné a kvantifikovat nekvantifikovatelné, tedy míru demokracie a lidských práv v jednotlivých zemích světa, se poměrně úspěšně pokouší hned několik vzájemně nezávislých týmů expertů. Přestože mezi nimi dokonce ani nepanuje úplná shoda na tom, co to vlastně demokracie je, docházejí nakonec k poměrně totožným výsledkům. Například hojně

³⁸ Namísto ohlašovaného dominového efektu demokratizace slibovaného americkými neokonzervativci a administrativou G. W. Bushe po svržení diktatury v Iráku.

citovaná americká nevládní organizace Freedom House již od 70. let 20. století každoročně hodnotí míru demokracie všech zemí světa. Početný panel odborníků pro každou zemi známkuje celkem 25 okruhů týkajících se míry občanských svobod a politických práv. Výsledkem této mravenčí práce je celková známka každé země a jejich žebříček. Podobně jako ve škole na konci školního roku k transparentnosti a uchopitelnosti číselného vysvědčení přispívá i podrobné slovní hodnocení každé země popisující všech 25 posuzovaných okruhů. Index Freedom House se tak nespokojuje jen s minimalistickou a formální definicí demokracie, která vyžaduje jen všeobecné hlasovací právo a soutěž více politických stran. Stejně tak se neomezuje jen na formální znění ústavy a legislativy, ale zaměřuje se podrobně na skutečné fungování režimů.

Tab. 7 Úroveň politických práv a občanských svobod v zemích MENA: Defilé výtečníků

Země	70. léta 20. stol.	80. léta 20. stol.	90. léta 20. stol.	2000- 2008	2008
Alžírsko	6,1	5,9	5,7	5,5	5,5
Bahrajn	5,0	5,0	6,1	5,2	5,0
Egypt	5,1	4,6	5,7	5,7	5,5
Irán	5,6	5,5	6,2	6,0	6,0
Irák	6,9	6,8	7	6,3	6,0
Izrael	2,4	2,0	2,0	1,8	1,5
Jordánsko	6,0	5,5	4,1	4,6	5,0
Kuvajt	4,3	4,8	5,2	4,2	4,0
Libanon	3,1	4,7	5,4	5,1	4,5
Libye	6,5	6,2	7,0	7,0	7,0
Maroko	4,5	4,4	4,9	4,7	4,5
Omán	6,3	6,0	6,0	5,5	5,5
Palestina	5,5	5,5	5,5
Katar	5,3	5,1	6,4	5,7	5,5
Saúdská Arábie	6,0	6,4	6,9	6,8	6,5
Súdán	5,8	5,2	7,0	7,0	7,0
Sýrie	6,3	6,4	7,0	6,8	6,5
Tunisko	5,5	5,1	5,4	5,6	6,0
Turecko	2,7	3,7	4,1	3,4	3,0
Spojené arabské emiráty	5,4	5,1	5,6	5,7	5,5
Severní Jemen	5,0	5,2
Jižní Jemen	6,9	6,6
Jemen	5,4	5,2	5,0

Pozn.: Index Freedom House nabývá hodnot 1 (demokratická a svobodná země) až 7 (nesvobodná země), vlastní výpočty aritmetických průměrů za jednotlivé dekády.

Zdroj: Freedom House

V dimenzi (1) občanských svobod jsou režimy panelem expertů každoročně hodnoceny na základě následujících otázek: Panuje v dané zemi ve veřejném prostoru reálná svoboda

shromažďování, svoboda slova a fungují nezávislá média? Jsou povoleny demonstrace a je zajištěna svoboda sdružování? Mohou se občané cítit bezpečně před svévolí moci (politický teror, mučení, bezdůvodné věznění, nucený exil)? Fungují svobodné odbory a profesní organizace s právem kolektivního vyjednávání? Soudí soudy skutečně nezávisle? Je zajištěna vymahatelnost práva, svoboda podnikání, majetková práva či rovnost občanů před zákonem? Nebo panuje vysoká míra korupce zvýhodňující určité skupiny? Panují rovné příležitosti k sociálnímu vzestupu, nebo jsou některé skupiny nespravedlivě diskriminovány byrokratickými překážkami či velkým byznysem? A platí svoboda náboženského vyznání?

Podobně (2) detailní je i hodnocení režimů v dimenzi politických práv: Mohou se lidé organizovat do politických stran, hnutí či zájmových skupin? Existuje skutečná opozice s reálnou šancí chopit se moci? Je výkonná i zákonodárná moc volena občany ve spravedlivých, férových, svobodných a všeobecných volbách? Je moc decentralizována, aby umožnila samosprávu regionálně a lokálně volených zástupců? Mají zvolení zástupci reálnou moc, nebo nakonec stejně rozhoduje někdo jiný? Nehrozí dominance a diktát armády, náboženských organizací, jedné strany, ekonomické oligarchie či dokonce vnější moci nad politickým provozem? A jsou zajištěna práva menšin, včetně jejich podílu na moci?

Informace z obou těchto dimenzí (a celkem 25 hodnocených okruhů otázek) jsou pak v souhrnné formě pro každý stát světa každoročně vyjádřené formou výsledné známky. Ta nabývá hodnot od jedné (nejvíce svobodné), přes interval od tří do pěti (částečně svobodné) až po hodnotu sedm (naprosto nesvobodné). Ačkoliv lze index Freedom House donekonečna a úspěšně kritizovat nejen z etnocentrismu, ale také ze snahy pozitivisticky a scientisticky s přesností na desetinná místa „měřit“ a „vážit“ kvality ze své podstaty jen těžko přímo měřitelné a exaktně uchopitelné, svou oblibu mezi akademiky v sociologii, politologii či geografii si již získal. Zejména proto, že kromě plochého a nutně redukcionistického hodnocení každé země s pomocí jednoho číselného údaje, každoročně nabízí také rozsáhlé slovní hodnocení jednotně strukturované dle jednotlivých aspektů každého režimu. To poskytuje transparentní vhled do zdůvodnění výsledné známky. Dále proto, že index vykazuje vysokou míru korelace s dalšími podobnými žebříčky, které se poslední dobou objevují (různé týmy expertů pracujících s odlišnými metodikami tak docházejí k velmi podobným závěrům). Konečně, index Freedom House má

velkou výhodou v tom, že disponuje bezkonkurenčně nejdelší časovou řadou (počínaje rokem 1973) (srov. Tilly 2004b, Inglehart a Welzel 2005, Tomeš 2005, Freedom House 2010)³⁹.

Index Freedom House tak přináší velmi podobný pohled jako v úvodu představený konkurenční Democracy index z dílny The Economist Intelligence Unit. Již první orientační pohled na nejhorší „výtečníky“ naznačuje, že region Blízkého východu zvláště výrazně vybočuje zvýšenou mírou politických represí (viz tabulka). Mezi nejméně svobodné státy světa totiž nepatří jen na Západě mediálně a diplomaticky věčně kritizovaná Severní Korea (7,0), Barma (7,0), Kuba (6,5) či Čína (6,5), Bělorusko (6,5), Írán (6,0) a putinovské Rusko (5,5), ale také řada dlouhodobých blízkovýchodních spojenců Západu a USA. Otřesný příklad zde představuje zejména super-represivní Saúdská Arábie (donedávna 7,0, dnes 6,5), ale také dlouhodobě prozápadní autoritářské režimy v Tunisku (6,0), Egyptě (5,5) a Alžírsku (5,5). Zdatnými autoritáři světového kalibru jsou také Sýrie (donedávna 7,0, dnes 6,5), Libye (7,0) nebo bývalé kavkazské a středoasijské státy SSSR (od 7,0 po 5,5). Také s těmito neobvykle tvrdými vládami se Spojené státy a západní Evropa snaží v posledních letech navázat intenzivnější ekonomickou a mezinárodně-politickou spoluprací, nejnověji v souvislosti s tzv. válkou proti terorismu.

Přidanou hodnotou indexu Freedom House je pokrytí delšího historického vývoje. Kromě momentky tak nabízí i časosběrný snímek. Míra politických práv a občanských svobod na Blízkém východě v posledních čtyřech dekadách i v této optice stagnuje na velmi nízké úrovni (index fluktuuje mezi 5,3-5,6). Politická modernizace, která by byla schopna asimilovat nově se rodící politické aktéry nebo regulovat konflikty nejrůznějších soupeřících zájmových skupin, je zde v dané perspektivě dlouhodobě spolehlivě „zamražená“. Blízkovýchodní vlády se chovají jako pretoriánské režimy vykazující veškeré politické aktéry mimo veřejnou sféru, na ulici nebo do ilegality. Nemožnost politicky probuzených mas legálně participovat v politice pak vede k postupné kumulaci napětí a také napomáhá vzestupu islamistů. Na rozdíl od všech ostatních světových regionů totiž na Blízkém východě nepozorujeme jakýkoliv trend či snad alespoň letmý náznak postupného zmírňování represí a prosazování politických práv a svobod (srov. graf).

Konvenční geografická regionalizace světa, v jejímž pohledu se svět rozpadá na jednotlivé socioekonomické makro-regiony, umožňuje srovnání vývoje v oblasti Blízkého

³⁹ Metodologie konkurenčního týmu z listu The Economist (Economist Intelligence Unit) je obdobná. Kromě hodnocení míry občanských práv a politických svobod jejich index citovaný v předchozích odstavcích zahrnuje i další tři hodnocené dimenze (funkčnost vlády, míru politické participace občanů a stav politické kultury). Ve výsledku se tak opírá o úctyhodných 60 individuálně hodnocených indikátorů.

východu (MENA) s dalšími regiony rozvojového světa. Blízký východ se při srovnání s dalšími oblastmi rozvojového světa skutečně dlouhodobě podstatně liší (viz graf). Zatímco určitou demokratizací po roce 1973 prošla jak sub-saharská Afrika (od hodnoty indexu 5,5 k současným 4,3), asijsko-pacifická oblast (z 4,2 na 3,5) a Latinská Amerika (z 3,7 na 2,8), Blízký východ kontinuálně vězí v autoritářství. Pokud snad již k nějaké změně dochází, jde dokonce o mírnou tendenci k dalšímu utužení politických represí v 90. letech 20. století. Tedy v době, kdy se ostatní regiony rozvojového i post-socialistického světa výrazněji než kdy jindy demokratizovaly.

Podpora demokracie, politických práv a občanských svobod je dnes v blízkovýchodních společnostech velmi silná a plně srovnatelná s ostatními regiony rozvojového světa i se Západem (sociologické výzkumy Pew Center, Gallup World Poll, World Value Survey, Arab Barometer, srov. Braizat 2010, Jamal a Tessler 2008, Dixon 2008, Esposito a Mogahed 2007, Inglehart a Norris 2002). To vede k celosvětově největšímu rozporu mezi převažujícími pro-demokratickými postoji veřejnosti a zdejšími vysoce represivními režimy (Inglehart a Welzel 2006). Aby toho ale nebylo málo, kromě deficitu demokracie lidé v regionu velmi intenzivně pociťují také deficit prosperity (s výjimkou ropou oplývajících a populačně nepočetných monarchií Zálivu) (Pew Center...2007). Jejich životní úroveň neodpovídá ani v nejmenším míře jejich dnes již poměrně solidního vzdělání a míře jejich ambicí a kariérních aspirací. Souběh těchto dvou intenzivně pociťovaných deficitů je pak kořenem růstu politického napětí, dlouhodobého vzestupu popularity opozičního politického islámu, ale také výbuchu revoluční vlny na jaře 2011.

Arabské, berberské, turecké a íránské veřejnosti v nekonečných a mnohdy spekulativních debatách o údajné nekompatibilitě islámu a demokracie či o přirozeném sklonu Arabů k autoritářství a vládě pevné ruky dosud nedal nikdo prostor k tomu, aby řekla, co si skutečně myslí, jaké postoje většinově zaujímá a k jakým hodnotám se doopravdy upíná. Za Araby dosud nejhlasitěji mluvili především extrémisté typu bin Ládina nebo západní orientalisté zběhlí ve studiu blízkovýchodních jazyků, dávné historie a kultury (srov. Said 2008, Esposito, Mogahed 2008). Demokratizujme tedy prozatím alespoň dosavadní deformovanou, zmatečnou a začasté iracionální diskusi, kterou vesměs bez jakékoliv opory v empirických datech vedeme na Západě, a dejme slovo samotným živým a dosud němým obyvatelům Blízkého východu.

4. Názory politicky probuzených mas: Rozpor s politickou a ekonomickou mizérií

V tradičních společnostech, stejně tak ale také ve společnostech na samém prahu modernizace, kde se naprostá většina populace o politiku absolutně nezajímá a nevstupuje do politického soupeření (viz výše, srov. Brzezinski 1993, Huntington 2006), je z hlediska politických elit, ale také úzké opozice, naprosto nerelevantní, co si lidé myslí. Navíc provedené výzkumy naznačují, že si apolitický tradiční segment populace o politice vlastně vesměs nemyslí vůbec nic. Veřejné mínění se rodí teprve s postupující sociální dimenzí modernizace (expanze médií, exodus do měst, růst gramotnosti a vzdělanosti) a spolu s budováním centralizovaných států a politické propagandy (Lerner 1964, k veřejnému mínění jako modernímu fenoménu srov. Šubrt a kol. 1998). Postupně dochází k „politickému probuzení“ mas (Brzezinski 1993). Rodí se, a do politického klání a veřejného života vstupují, stále další političtí aktéři (Huntington 2006), vzniká národní vědomí a prosazuje se představa národně vymezeného politického společenství (Gellner 1993, Anderson 2008).

Právě na tyto změny, ke kterým na Blízkém východě dochází v posledních desetiletích spolu s postupující modernizací, musí zareagovat jak autoritářské režimy a tradiční duchovní autority, tak také opoziční islamisté a další političtí aktéři ucházející se o podporu veřejnosti. Začíná být krajně důležité, co si politicky uvědomělé vrstvy vlastně myslí, co podporují a k čemu se upínají. Pokud se chce politicko-ekonomická elita opírat o přízeň obyvatelstva a zajistit si tak legitimitu své moci, musí na hlubší postoje a názorové posuny veřejného mínění reagovat a uzpůsobit tomu svou politiku (nebo alespoň rétoriku). Zatím však podporu veřejnosti dlouhodobě ztrácí, protože provozuje stále stejnou politiku a styl vládnutí, takže se rozchází s hodnotovými orientacemi většiny populace. O „srdce a mysl“ muslimů přitom svádí urputný boj především s opozičním islamistickým hnutím, které se ve většině blízkovýchodních zemí stalo nejpoblíbenější, nejsilnější a nejlépe organizovanou sociální a politickou silou (ačkoliv zdaleka ne jedinou) vystupující proti zdejším diktaturám. Také islamisté se však musí transformovat směrem k demokracii a větší otevřenosti, chtějí-li zůstat na stejné hodnotové a postoje vlně jako modernizující se populace, o jejíž přízeň se uchází. Právě na tom bude záviset politická budoucnost Blízkého východu. Jaké názory, postoje a hodnoty tedy musí respektovat politické elity i kontra-elity, chtějí-li se ucházet o podporu blízkovýchodní veřejnosti?⁴⁰

⁴⁰ Kapitola se nebude striktně omezovat jen na rozbor blízkovýchodního veřejného mínění, ale naznačí ve srovnávací perspektivě a v kontrastu také postoje západní veřejnosti a v širším islámském světě za hranicemi Blízkého východu. To umožní plasticky vidět, že v mnoha názorových, postojevých a hodnotových ohledech není islámský svět

(1) Následovníci Proroka: zbožnost, morálka, tradiční hodnoty a kulturní nadřazenost

Protože se islámský diskurs stává od 70. let 20. století hlavním jazykem blízkovýchodní politiky, kterým se ohánějí a zaštiťují nejrůznější političtí aktéři s nejrůznějšími zájmy a vizemi (srov. Eickelman, Piscatori 1996, Lubeck, Britts 2002, Juergensmeyer 2008, Mendel 2008), podívejme se nejprve na názory týkající se náboženství, tradice, zvyků a kultury. Stane se zřejmějším, proč se náboženský a kulturní substrát, v jehož kontextu dochází k rychlé a nerovnoměrné modernizaci, může stát vitální zdrojnicí politicky relevantních symbolů (např. ďábel, křižáci, Jazíd), vzorů (např. Prorok, Ibn Tajmíja), imaginace (např. „zlatý věk“ nebo *džahilíja*) a konceptů (např. *džihád*, islámské právo, *fitna*, *takfír*) se silným politickým nábojem, jež se ke svým cílům pokouší ovládnout jak autoritářské režimy, tak také opoziční islamisté nejrůznějšího ražení. Zejména pak v situaci, kdy se sekulární doktríny, vize a symboly dokonale zdiskreditovaly svým spojením s neúspěšnými vládami.

Pippa Norris a Ronald Inglehart (2004) ve své revidované teorii sekularizace založené na analýzách dat ze čtyř vln sociologického šetření Světového výzkumu hodnot (téměř 80 zemí, pokrývají zhruba 80 % světové populace) docházejí k závěru, že ve světě dochází k rozevírání nůžek a *prohlubování hodnotové propasti* mezi (a) populačně stagnující *menšinou* stále sekulárnější, stále rozvinutější a stále bohatší části světa žijící v bezpečí a blahobytu (tj. Západ s výjimkou USA) a (b) populačně dynamické *většiny* obyvatelstva žijící v chudších⁴¹, méně rozvinutých a silně religiózních regionech naší planety a čelící neustálým ohrožením ze strany nevyzpytatelného přírodního, politického i sociálního prostředí, a upínající se proto k nadpozemským silám a jistotám v podobě náboženství (kromě převážně muslimských zemí jde o společnosti tzv. rozvojového světa). V těchto společnostech prakticky nedochází k mezigeneračnímu snižování religiozity (přesněji individuální i kolektivní náboženské praxe, náboženské víry, role náboženství v každodenním životě člověka)⁴², v některých z nich dokonce

homogenní blok (srov. Huntington 1993, 2001), ale spíše názorově nuancovaná a diverzifikovaná kulturní zóna (viz Inglehart, Welzel 2006). Veškeré prezentované sociologické výzkumy byly provedeny na dostatečně početném reprezentativním vzorku populace dané země, lze je tedy spolehlivě zobecnit (v žádném případě tak nejde o výsledky anket a drobných šetření, ale o seriózní statistiky).

⁴¹ Hlavní roli podle autorů nehraje přímo ekonomická výkonnost a bohatství dané společnosti, to k sekularizaci samo o sobě nestačí (viz v petrodolarech se topící zbožné arabské státy Perského zálivu). Nutná je existence sociálního státu, bezpečí a eliminace výrazných sociálních nerovností a také rozvoj infrastruktury.

⁴² Tyto aspekty sekularizace na mikro-úrovni se autoři snaží analyzovat s pomocí mnoha otázek. Nezabývají se sekularizací na makro-úrovni (oddělení státu a náboženství, role a vliv náboženských organizací ve společnosti).

došlo k vzestupu již tak relativně velmi vysoké zbožnosti (tento „zlom“ nastal v generaci narozené v 60. letech 20. století) (tamtéž).

Také analýza založená na indexu zbožnosti⁴³ ukazuje, že nejzbožnějšími regiony světa jsou chudé společnosti Afriky a pak také celý Blízký východ. Naopak nejméně zbožné jsou bohaté země západní Evropy. Spojené státy americké – a také některé země východní Evropy – se pak nacházejí někde mezi oběma krajními polohami (Pew Center... 2007). Místo sekularizace, která se měla v duchu tradiční sekularizační teze postupně prohnat všemi kontinenty, dokonce podle některých autorů pozorujeme *globální náboženské obrození*: „...většina zemí světa obydlená většinou světové populace prochází náboženským obrozením. Obrození je nejsilnější v bývalých socialistických zemích východní Evropy, střední Asie, Kavkazu, ale také v Latinské Americe, na Blízkém východě, v Africe, Číně a v jihovýchodní Asii“ (Moghadam 2003: 65)⁴⁴. Výjimku z tohoto trendu představují pouze *některé* země Západu, rozhodně však ne religiózně rozechvělé Spojené státy americké (Davieová 2009).

Mají-li muslimové uvést, jaké jsou jejich hlavní hodnoty, na prvním místě zpravidla uvádějí víru v Boha a svou rodinu. Pro naprostou většinu z nich je víra důležitý moment každodenního života (např. 98 % v Egyptě, 96 % v Indonésii, ale také 86 % v „sekulárním“ Turecku). Komparace s USA (68 % lidí tvrdí, že je víra důležitá pro jejich každodenní život), ale zejména se západní Evropou, ukazuje na výrazné rozdíly v hodnocení role náboženství (např. Velká Británie 28 %). Většina zbožných muslimů se domnívá, že jejich život má nějaký důležitý úkol a nezpochybnitelný smysl (např. 90 % Egyptanů či saúdských Arabů). Pravidelná modlitba pak muslimům podle jejich slov pomáhá snižovat osobní obavy, úzkosti a napětí plynoucí z pozemských strastí a starostí (od 83 % v Maroku po 53 % v „sekulárním“ Turecku) (Esposito a Mogahed 2007). Muslimové se také výrazně častěji domnívají, že víra v Boha představuje nutný předpoklad *morálnosti jedince* (např. 99 % v Egyptě, 98 % v Indonésii, 97 % v Jordánsku, 90 % v Bangladéši; nejméně pak 66 % v Libanonu)⁴⁵. V sekulární Evropě naopak tento názor zastává

⁴³ Tvořen třemi položkami: hodnocení role náboženství v každodenním životě, hodnocení role víry jako předpokladu morálních kvalit jedince, frekvence modlitby.

⁴⁴ Autor závěry zakládá taktéž na empirické evidenci z výzkumů World Value Survey a na pravidelných šetření World Christian Encyclopedia šetřících 7 proměnných vyjadřujících náboženskou praxi a hodnoty: víra v Boha, důležitost Boha v životě, nábožensky laděná výchova v dětství, důležitost náboženství v životě, chápání náboženství jako zdroje životní jistoty a opory, pravidelnost praktikování náboženských rituálů, podíl ateistů a lidí bez vyznání.

⁴⁵ Zajímavý „civilizační“ pohled přináší podrobná analýza libanonské společnosti: názor o těsné propojenosti víry a morálky zastává 81 % šíitských muslimů, 65 % zdejších křesťanů, ale pouze 54 % sunnitských muslimů (Pew Center...2007: 34). Vidíme tedy, že nejde jednoduše o fenomén střetu „sekulárního“ křesťanství a islámu majícího tendenci propojovat nejrůznější sféry života a společnosti v jeden celek.

pouhopouhých 20 % populace. Dále uvidíme, že tyto názory jsou velmi relevantní při hodnocení profilu vhodných politických vůdců, ale také úředníků státní byrokracie (Pew Center...2007). Přitom naprostá většina blízkovýchodních – a v ještě větší míře evropských – muslimů nevidí rozpor mezi zbožností a životem v moderní společnosti (Pew Center...2006).

Muslimové hodnotí důležitost zvyků a tradice jako naprosto zásadní pro svůj život (okolo 90 %). Oproti tomu Američané (54 %) – a zejména post-tradiční Evropané – jsou ke svým zvyklostem značně rezervovanější (okolo 20 %) (Esposito a Mogahed 2007). V mezinárodním srovnání pak panuje mezi lidmi v islámském světě vůbec nejmenší obava z toho, že v jejich zemích aktuálně dochází k úpadku tradičního způsobu života a tradiční kultury. Jen mírná většina se totiž ztráty svých tradic reálně obává. Naopak ale muslimové od Indonésie až po severní Afriku vynikají v silném přesvědčení, že *svůj způsob života i tak musí chránit před cizími vlivy ze zahraničí* (mezi 80 % až 90 %). Jestliže jsou tedy muslimové velmi silně nakloněni ekonomické globalizaci (pozitivní hodnocení mezinárodního obchodu, nadnárodních korporací i ekonomické migrace), to samé určitě nelze říci o globalizaci kulturní, která je chápána spíše jako hrozba (Pew Center...2007).

Svou kulturu pak muslimové většinově chápou jako *nadřazenou kulturám jiným*. To však platí především o velkých národech za hranicemi arabského Blízkého východu, arabský svět je v této věci přeci jen o něco zdrženlivější (k tomuto názoru se přiklání celých 89 % Indonésanů, 86 % Bengálců, 82 % Pákistánců a 80 % Turků, ale „pouze“ 59 % Jordánců či 55 % Kuvajťanů). Silným pocitem kulturní výlučnosti se tak muslimové výrazně odlišují od silně „sebekritických“ západoevropanů (s výjimkou kulturně hrdé Itálie). Naopak přesvědčení o své výjimečnosti a jedinečnosti muslimové včetně Arabů sdílí s Američany (55 %) a zejména s dalšími četnými dědici velkých historických civilizací všech kontinentů (93 % Indů, 82 % Etiopanů, 73 % Mexičanů, 71 % obyvatel Číny a oněch 68 % Italů je přesvědčeno o nadřazenosti své kultury). Silná kulturní identita a pocit kulturní nadřazenosti, která se týká také světa islámu, je tedy v různé míře a s různými důrazy vskutku *globálním fenoménem*. Západní Evropa v tomto ohledu představuje spíše výjimku z pravidla než univerzálně platný vzorec (srov. Pew...2007)⁴⁶.

Celkově je tedy zřejmé, proč náboženství, tradice a kultura nemůže hrát tak klíčovou veřejnou a politickou roli ve většině sekularizované západní Evropy, zdejších politických projektech a rétorice politických a společenských elit. Avšak pro svou vitalitu skýtá náboženství

⁴⁶ Zde je nutné dát za pravdu Huntingtonovi hovořícímu o roli civilizační identity v 21. století (Černý 2010b, 2010c).

a kultura obrovský politický potenciál na Blízkém východě. Ten však mohou využít nejrůznější a často i protichůdné politické proudy. Dosud se o to s velkou vervou snaží zejména vzájemně si jdoucí po krku autoritářské režimy a opoziční islamisté. V tomto smyslu je Blízký východ velmi podobný Spojeným státům americkým. Také zde totiž hraje náboženství od příchodu prvních protestantských osadníků odhodlaných založit Nový Jeruzalém až do současnosti zásadní roli a k jeho imaginaci se uchylují nejrůznější skupiny zleva i zprava, ze Severu i Jihu, z horních pater federální politiky i z lokálních politických vod (ke Spojeným státům srov. Kepel 1996, Huntington 2004, Kohut, Stokes 2008, Davieová 2009). Rozhodně však bohabojným Američanům nemůžeme přes oceán ze Starého světa říkat, že jsou méně moderní nebo dokonce méně demokratičtí a svobodmilovní. Spíše se ukazuje, že modernita i demokracie může nabývat rozdílných podob a také cesty k ní mohou být různě spleťtí a vyargumentované.

(2) Všeobecná podpora „demokracie“ a odpor k autoritářství: Západní standard?

Arabové nejsou jako my. Nenávidí náš způsob života. Nesnáší svobodu a pohrdají demokracií. Jsou to pouštní lidé vyznávající pouštní náboženství a podle toho také vypadá jejich smýšlení o světě a politice. Chorá orientální mysl má sklon k nekritickému podřizování se autoritě, iracionalitě, výbušnosti a emocionalitě. Arabové vyznávají asijské hodnoty autoritářství, které nepočítají s hodnotou jednotlivce, ale před individuální svobodou a zodpovědností se utíkají ke kolektivismu a k jistotám fanaticky vyznávaných středověkých dogmat. Názory politických vůdců, státu, starších nebo nadřízených se musí bezmezně respektovat a nelze jim oponovat. Mentálně a hodnotově ustrnuli kdesi ve středověku a není jim pomoci, protože nejsou schopni vývoje. Ke všemu neustále hledí do minulosti, takže se nelze divit jejich zaostalosti. Při uvažování o politice jsou vláčeni vášněmi, vztekem a nenávistí k okolnímu světu. Jsou to rození nepřátelé Ameriky i židů, nesnáší se ale vlastně s každým. Navíc se už od příchodu Mohameda upínají ke kultuře propagující válku, dobývání, územní expanzi a řešení sporů násilím. Nerozumí nepředpojaté diskusi a kultuře kompromisu. Jediné, čemu naopak velmi dobře rozumí, je právo silnějšího, pokrytectví, lest a klam. Diktatura je tak přirozený stav arabské společnosti. Jedinou její alternativou by byl chaos a anarchie, protože Arabové by si neuměli vládnout a spravovat své záležitosti (k diskusi stereotypů a mýtů o Blízkém východě srov. Halliday 2005, Said 2008, Huntington 2008, Fingerland 2011).

S těmito stereotypními názory velmi často operují západní akademici, politici i žurnalisté. Ve veřejném mínění západní hemisféry pak dnes suverénně vítězí stereotyp fanatického, agresivního a netolerantního Araba či muslima, který není schopen ani nejmenšího respektu k ženám. Islám je pak většinově chápán jako neslučitelný s životem v moderní společnosti a s demokratickou formou vlády (Pew Center...2006). Tyto názory dále posiluje bezúspěšná politická situace na autoritářstvím postiženém Blízkém východě (Jamal a Tessler 2008, Braizat 2010). Zdá se ale, že naopak západní myšlení ustrnulo v předpojatosti a předsudcích ohledně povahy blízkovýchodní mysli a nebylo dosud plně schopno reflektovat vývoj mínění, postojů a hodnot lidí v tomto regionu. Většinová západní reflexe Blízkého východu se tedy skutečně stále zmítá v diskursu orientalismu, neschopnému připustit si, že jsou nám současní Arabové, Turci, Peršané či Berbeři ve skutečnosti v mnoha ohledech týkajících se názorů na politiku a ideální formu vlády vlastně velmi podobní⁴⁷.

Zeptáme-li se muslimů, co nejvíce obdivují na západních zemích, včetně Spojených států amerických, uvedou nejčastěji technologickou vyspělost, fungující demokracii, solidní životní úroveň nebo svobodu slova. Na Západu je naopak nejvíce irituje jeho zahraniční politika, podpora blízkovýchodních autoritářských režimů, neustálé vojenské angažmá v řadě zemí nebo stranění Izraeli v izraelsko-palestinském konfliktu (Esposito a Mogahed 2007)⁴⁸. Naprostá většina muslimů se dnes domnívá, že *demokracie není jen věcí Západu*, ale tak jako již dnes funguje v Evropě a Spojených státech amerických, může stejně dobře fungovat i v jejich vlastních zemích (např. Kuvajt 81 %, Jordánsko 70 %, Egypt 59 %, Malajsie 69 %, Pákistán 50 %) (Pew Center 2007). Snad ještě větší příznivci demokracie jsou muslimové evropští, mezi kterými převládá názor, že se demokracie může bez problémů uchytit ve většině islámského světa

⁴⁷ Orientalismus (Said 2008) je založen na *binární opozici* dvou navzájem závislých kategorií: Okcidentu a Orientu. Jsou to protiklady, které jeden bez druhého nedávají smysl. Představa Orientu, jako protilehlého obrazu Evropy, Západu pomohla negativně se vymezit, definovat svou podstatu a stvrdit identitu s poukazem na kontrast s identitou cizí, orientální. Orientalismus funguje jako „náhradní či zasuté já“ Západu a jako takový ve skutečnosti vypovídá daleko více o Západu než o reáliích Východu. Není ani tak důležité, zda západní konstrukce Orientu odpovídá skutečnosti, ale to, zda Západu pomáhá vytvářet a stvrzovat jeho kladné sebepojetí v opozici k méněcennému „druhému“. Binární opozice je zároveň hluboce *asymetrická*. Západ je nadřazený beznadějně podřadnému a méněcennému Orientu. Zatímco obyvatel Západu je svobodomyšlný, racionálně uvažující, střízlivý, aktivní, dochvilný, pracovitý, mírumilovný, pokrokový, dynamický a civilizovaný, Orientálec naopak trpí sklony k despotismu, otroctví, iracionalitě, nevědomosti, povahové výstřednosti, nevyzpytatelnosti a bizarnosti chování, smyslnosti a nevázanému sexu, lhostejnosti, pasivitě a fatalismu, ale také k nespolehlivosti, úskočnosti, zahálce a lenosti, násilí, úpadku, neschopnosti vývoje, zaostalosti a primitivnosti.

⁴⁸ Alarmující je skutečnost, že se po invazi do Afghánistánu a Iráku staly USA v očích světové veřejnosti největší hrozbou. Většina obyvatel muslimských zemí se obává, že by USA vbrzku mohly zaútočit i na jejich zemi: 74 % v Indonésii, 72 % v Nigérii a Pákistánu, 71 % v Turecku (spojenec a člen NATO!), 57 % v Libanonu a Jordánsku a 53 % v Kuvajtu (jen v Maroku je většina obyvatel názoru, že je podobná hrozba nereálná) (Kohut, Stokes 2007).

(80 % německých, 76 % francouzských, 60 % britských a 57 % španělských muslimů) (Pew Center...2006). Tyto politicky relevantní názory se navíc v jednotlivých blízkovýchodních zemích mění i v čase, na jaře roku 2011 výrazně vzrostlo množství optimistů ohledně relevance demokracie například v Egyptě. Blízkovýchodní veřejné mínění tak rozhodně není nijak statické, neflexibilní a neschopné změny (srov. Pew Center...2011).

Kromě toho, že demokracie není muslimy chápána jako exkluzivně západní a kulturně cizorodá instituce, jeví se drtivě většině z nich také jako *přitažlivý („nejlepší“) model organizace společnosti* (92-99 % Albánců, Egyptanů, Bengálců, Azerbajdžánců, Indonésanů, Maročanů či Turků). Důvěra v demokracii je tak (kromě Pákistánců) dokonce vyšší než v samotných Spojených státech (89 %). Kontrolujeme-li v komparativních statistických analýzách (s pomocí vícenásobné regrese) vliv socio-ekonomického či politického rozvoje, docházíme pak dokonce k závěru, že demokracie je v převážně muslimských společnostech významně přitažlivější než ve společnostech ostatních náboženských tradic. Výrazně nižší podporu demokracie naopak pozorujeme v Rusku a v dalších pravoslavných zemích, případně také ve východní Evropě (Inglehart, Norris 2002 a 2003, srov. Dixon 2008). Také zaostřený pohled na arabský svět (výzkumu Arab Barometer se účastnilo 5 zemí) tato zjištění podporuje: *přes své nedostatky je demokracie nejlepší systém vlády* pro 86 % Arabů (např. Maroko 92 % až po Palestinu a Alžírsko 83 %). Stejně tak by si většina Arabů konsensuálně přála (v průměru 90 %) demokracii pro svou vlastní zemi (např. Maroko 96 % až po Alžírsko s 81 %). Přitom *neexistuje vztah mezi religiozitou* (např. frekvencí četby Koránu) *a mírou obecné podpory demokracie*. Duchovněji založení lidé s čelem otačeným od modlení i sekularizovanější a vůči náboženství vlažnější vrstvy společnosti demokracii podporují stejně silně. Je tedy obtížné vysvětlovat demokratický deficit islámskou religiozitou Arabů. Přinejmenším na úrovni jednotlivců se nezdá, že by snad islám měl být překážkou demokracie (Jamal a Tessler 2008).

Muslimové jsou si vědomi možných nedostatků demokracie, i tak ale hodnotí převážně pozitivně *fungování demokracie v praxi*, nejen její samotnou ideu. Ani zde se navíc nijak neliší od obyvatel Západu (např. názor na otázky týkající se nerozhodnosti a neefektivnosti demokracie, či neschopnosti demokracie efektivně udržovat řád, bezpečnost a pořádek) (Inglehart a Norris 2002). Podobně se pouze asi jedna třetina Arabů domnívá, že demokracie není ideální systém pro udržení pořádku či pro hladké fungování ekonomiky. Pro postupné – nikoliv revoluční –

zavádění politických reforem, a tedy postupnou demokratizaci vlastních společností, se pak vyslovuje v průměru 83 % Arabů (Jamal a Tessler 2008).

Většina muslimů, stejně jako obyvatel Západu (po 61 % odpovědí), *odmítá autoritářské formy vlády* (názor, že silný vůdce, který by se nemusel ohlížet na volby a parlament je pro zemi dobrý), ačkoliv právě tento typ režimů je nad-proporčně zastoupen v převážně muslimských a arabských zemích. Také v tomto specifickém ohledu nebyl prokázán rozdíl mezi islámem a Západem, signifikantně vyšší podporu silných vůdců pozorujeme pouze v čínsko-konfuciánské civilizaci (Inglehart a Norris 2002). Pokud by si měli muslimové vybrat mezi demokratickou formou vlády a vládou pevné ruky praktikovanou silným vůdcem jako dvou alternativních způsobů, jak řešit problémy svých zemí, mírná většina by opět hlasovala pro demokracii (jde o jinak položenou otázku na totéž)⁴⁹ (Pew Center...2007). Také výzkumy provedené exkluzivně v arabských zemích přinášejí konzistentní zjištění. Názor, že je pro zemi dobrý nevolený autoritářský vůdce neomezovaný parlamentem zastává pouze 17 % Arabů. Neexistuje souvislost mezi religiozitou a zastávaným názorem, zdánlivě paradoxně dokonce názor nesouvisí ani s mírou podpory demokracie jako nejlepší formy vlády. Názor však častěji zastávají lidé s obavami z chaosu způsobeného demokracií, lidé vyslovující se pro postupnou demokratizaci a zejména obyvatelé Maroka a Jordánska, tedy země s relativně populárním a zároveň reformě laděným monarchou. Odtud pak interpretace zdánlivého rozporu v tomto menšinovém segmentu arabské populace: dlouhodobou politickou tranzici směrem k větší demokratizaci a liberalizaci má implementovat a garantovat silný vůdce (Jamal a Tessler 2008).

(3) Ústavní liberalismus: vzývání svobody slova, víry, nezávislosti médií a justice

Muslimové po celém světě podporují širokou škálu základních liberálních pilířů, bez nichž se demokracie nikde na světě dlouhodobě neobejde. Případně jí hrozí, že se záhy zvrtné v tyranii většiny, dominantní náboženské skupiny či výkonné státní moci (exekutivy na úkor legislativy a judikatury). Jde o: (a) svobodu vyznání, (b) nestranné soudnictví, (c) férovou volební soutěž, (d) svobodu slova a nezávislá média, (e) civilní kontrolu ozbrojených sil.

Tato podpora je přitom mezi muslimy vysoce nadprůměrná i v mezinárodním srovnání. V komparaci s Čechy a dalšími východoevropany jsou podle průzkumů Arabové rození demokraté: „Státy Afriky a Blízkého východu vykazují vůbec nejsilnější podporu šesti základním

⁴⁹ S výjimkou Palestiny, Indonésie a Pákistánu, kde jsou oba názorové tábory zastoupeny rovnoměrně.

testovaným demokratickým principům, zatímco východoevropané a obyvatelé Asie nejmenší.“ Zároveň se však navzájem neliší jen jednotlivé geografické a kulturní regiony světa, ale nápadně vysoká variabilita panuje i uvnitř těchto regionů a států samotných. To opět jasně poukazuje na skutečnost, že civilizace – včetně té islámské – nejsou jednolité monolity. Stejně tak není žádným názorovým monolitem ani Blízký východ (Pew Center...2007: 58).

Muslimové zdůrazňují klíčovost *svobodného praktikování náboženství* (od 90 % v Kuvajtu a Egyptě až po 70 % v Turecku a 60 % v Malajsii, kteří tento princip pokládají za „velmi důležitý“). Tato svoboda je pro srovnání velmi důležitá jen pro 48 % Čechů, 49 % Bulharů či 62 % Poláků (Pew Center...2007). Přitom jak již bylo zdůrazněno oddané praktikování víry většina muslimů nechápe jako konfliktní a nekompatibilní s životem v moderní společnosti. Ještě silnější je tento názor v komunitě evropských muslimů, kteří mají bohatou zkušenost s životem v těch nejmodernějších společnostech. Naopak „sekulární“ Evropané a Američané jsou v této věci výrazně skeptičtí (Pew Center...2006)⁵⁰.

Férové a *nestranné soudnictví* je dalším vysoce vyzdvihovaným momentem charakteristickým pro muslimy od Egypta a Libanonu (téměř 90 %) až po Malajsii a Indonésii (kolem 65 %). Podpora nestranného fungování soudů je tak mezi muslimy zhruba stejně vysoká jako v České republice (84 %), Slovensku (81 %) či Polsku (68 %) (Pew Center...2007). „Arabskou ulici“ v této souvislosti mimořádně irituje všeobecná korupce, která diskvalifikuje jakékoliv pokusy o nestrannou vládu práva, kde by platily pro všechny stejná pravidla. Například bouřící se Egypt je toho názoru, že vůbec největším problémem země je kromě nedostatku demokracie právě korupce (po 53 % odpovědí u obou otázek). Jako největší prioritu blízké budoucnosti pak kromě zlepšení ekonomických podmínek (82 %) vidí právě vybudování spravedlivého soudního systému (79 %) a nestannou vládu zákona (63 %). Lze důvodně předpokládat, že obdobné názorové rozpoložení panuje také v dalších blízkovýchodních zemích, kde již lidem dochází trpělivost (Pew Center...2011)⁵¹.

Muslimové celého světa dále chápou jako stěžejní i *čestné a spravedlivé volby*, ve kterých se o hlasy voličů uchází více soutěžících politických stran. Vůbec nejvíce nadšení pro svobodné volby ze všech 35 zemí rozvojového a postsocialistického světa vykazují Libanonci, kde jsou již

⁵⁰ Obyvatelé Západu se však většinou domnívají, že neexistuje zásadní rozpor mezi zbožnou oddaností křesťanství a životem v moderních společnostech. V tomto ohledu se shodují s evropskými muslimy. Západní veřejnost tedy dnes nespátňuje ani tak problém v náboženství jako takovém, ale právě v islámu.

⁵¹ V době psaní textu nebyly k dispozici výsledky šetření organizace Pew Research Center prováděné na jaře 2011.

ostatně volby několik desetiletí realitou (čestné volební zápolení zde pokládá za „velmi důležité“ celých 81 %). Na druhou stranu, ze všech zemí s majoritou obyvatelstva vyznávajícího islám, jsou vůči svobodným volbám nejskeptičtější Indonésané (jen 39 % je pokládá za „velmi důležité“). Jejich kritický odstup od tohoto principu demokracie je však plně srovnatelný například s Rusy (41 %) či Poláky (50 %) (Pew Center...2007). Toto zjištění opět velmi kontrastuje s realitou Blízkého východu, kde se v řadě zemí ve snaze zajistit legitimitu nepopulárního a křehkého režimu volby sice pravidelně konají, avšak jejich průběh je mnoha způsoby manipulovaný (zatýkání a razie v řadách opozice těsně před volbami, propaganda ze strany státních médií a cenzura jakékoliv kritiky, manipulace s registrací voličů z problematických regionů nebo vrstev obyvatelstva, srov. Burgat 2002, Zakaria 2004). Neoblíbení autoritáři v nich pak zpravidla získávají více než 90 % hlasů (takto pravidelně až na výjimky končily volby a referenda v egyptském a tuniském prezidentském systému Mubaraka a Ben Aliho). V některých případech (např. poslední parlamentní volby v Egyptě v roce 2010) jsou pak výsledky pro jistotu předjednané a známé dlouhé měsíce dopředu, ještě před jejich samotným konáním (Ottaway 2010).

Ani v oblasti podpory *svobody slova* nejsou muslimové pozadu, ba naopak. S výrokem, že občan může svobodně vyjadřovat svůj názor k politickým, sociálním a ekonomickým tématům, podle šetření Gallupova ústavu souhlasí většina muslimů celého světa (např. 94 % Egyptanů, 93 % Iránců, 90 % Indonésanů) (Esposito a Mogahed 2007). Egyptané a Libanonci jsou dokonce ve výzkumu Pew Research Center opět na špici všech 35 srovnávaných národních společností všech kontinentů. Možnost říkat otevřeně svůj názor a svobodně kritizovat vládu pokládá za „velmi důležité“ 86 % Libanonců, 80 % Egyptanů. Naopak Malajci a Kuvajťané jsou vůči možnosti kritizovat svou vládu ze všech muslimů nejvíce zdrženliví. Jejich zdrženlivost je však i tak srovnatelná s podporou svobody slova mezi Rusy, Ukrajinci, Poláky či dokonce Čechy (Pew Center...2007). Svobodu slova pokládá za horkou prioritu po odchodu režimu Mubaraka celých 63 % Egyptanů (jde o v pořadí třetí nejnaléhavější prioritu po vylepšení ekonomických obtíží a vybudování férového soudnictví) (Pew Center...2011).

Nezávislá média prosta zásahů vládní cenzury jsou „velmi důležitá“ pro 75 % Egyptanů, 72 % Libanonců či 62 % Maročanů a 50 % Turků. Svobodnému zpravodajství naopak nejméně fandí muslimové z jižní a jihovýchodní Asie. Jejich ochota akceptovat cenzuru je ale i tak velmi podobná Rusům či Polákům. Blízký východ přitom představuje vysoce mediálně

mobilizovaný region. Lidé vyhledávají zpravodajství především v televizi, ale také v tisku. V mezinárodním srovnání je patrný vyšší význam rozhlasu (spolu s Afrikou), postupně se ale prosazuje také internet (zejména Kuvajt, Palestina). Kolem poloviny populace sleduje pravidelně a podrobně zprávy z domova, ale také ze světa (Pew Center...2007, Jamal a Tessler 2008).

Nejnižší je podpora principu *kontroly ozbrojených sil ze strany civilistů*. Tedy ze strany politiků zastupujících v tomto směru občany. Toto je však závažný celosvětový fenomén a jedna z nejhroženějších komponent liberální demokracie, která se neomezuje jen na region Blízkého východu, nýbrž je rozšířená daleko za jeho hranicemi. Jako velmi důležitý princip vidí kontrolu armády ze strany civilistů 57 % Libanonců, 50 % Maročanů či 47 % Turků, ale jen 15 % Kuvajťanů a pouhopouhá 3 % Jordánců. Pro srovnání, jako „velmi důležité“ pokládá dohled nad armádou 37 % Čechů a 26 % Poláků (Pew Center...2007). Neustále omílaný a diskutovaný problém možnosti či nemožnosti oddělit islám a politiku tak zastiňuje jiný velmi závažný problém, a to oddělení politiky a armády. Turecko a Pákistán jsou jediné země světa, kde armádní rozpočet neschvaluje vláda a vojáci vždy dostanou to, na co si ukáží. Podobně závažná je také „tradice“ vojenských převratů (např. v Turecku a arabských zemích). Současné blízkovýchodní režimy pak často vzešly právě z vojenských a důstojnických kruhů, armádní generálové tvoří skoro všude horní patra mocenské pyramidy. Armáda (Pew Center...2011) je však například v Egyptě stále nejpoblíbenější veřejnou institucí (o její pozitivní roli ve společnosti je přesvědčeno 88 % obyvatelstva, naopak nejméně oblíbená je policie), polní maršál Mohamed Tantawi spjatý s předchozím režimem prezidenta Mubarak se těší důvěře 90 % populace (jde tak o vůbec nejpoblíbenější veřejnou figuru) a dohled civilistů nad armádou pokládá za současnou prioritu transformující se země jen 27 % Egyptanů (jde o vůbec nejméně často uváděnou odpověď ze seznamu devíti priorit).

Dalším hůře prozkoumaným problémem spjatým s liberálními principy jsou *práva etnických a náboženských menšin*. Například (jde o analýzy dat ze Světového výzkumu hodnot) skutečný postojový rozdíl mezi Tureckem a katolickými, protestantskými i pravoslavnými zeměmi EU, který navíc nebylo možné vysvětlit ani nižší úrovní socio-ekonomického rozvoje či absencí evropské socializace⁵², se týká tolerance k etnickým menšinám. Turci se totiž výrazně častěji nechali slyšet, že by za souseda rozhodně nechtěli mít Kurda, než třeba Češi Slováka.

⁵² Tato teze počítá s tím, že doba strávená v EU může mít vliv na některé politicky relevantní postoje.

Avšak určitý problém by jim dělal i imigrant či zahraniční dělník (Dixon 2008)⁵³. Také v dramatickými změnami stíženém Egyptě, kde jsou útoky proti křesťanským Koptům ze strany islámských fundamentalistů a patrně také příznivců sekulární diktatury snažících se vyvolat chaos na denním pořádku, není svoboda náboženského vyznání menšin pokládána za prioritní problém vyžadující bezodkladné řešení (jako prioritu uvedlo jen 36 % populace, jde o nejméně závažný problém hned po kontrole armády) (Pew Center...2011).

Demokratický deficit pociťovaný lidmi intenzivně vyznávajícími demokratické principy na straně jedné a zároveň živořícími v prostředí autoritářských režimů muslimského světa na straně druhé je přitom obrovský (s velkou výjimkou Palestiny). Rozpor mezi ideálem a skutečností trápí nejvíce Maročany, Egyptany, Turky a obyvatele Indonésie. Snad jen s výjimkou svobodného praktikování víry (je realitou pro 40 % až 80 % muslimů jednotlivých zemí) se totiž naprostá většina muslimů ze všech zemí nechala slyšet, že výše uvedené demokratické principy v žádném případě neodpovídají každodenní realitě jejich zemí. Demokratický deficit je tedy v regionu obyvatelstvem silně pociťovaný a frustrace z represí jsou široce rozšířené. To také naznačuje, že Arabové mají zatraceně dobrou představu o tom, co demokracie v praxi skutečně znamená, jaké jsou její charakteristiky. Nenechají se jen tak oblafnout demokratizační rétorikou a klamnou fasádou svých diktatur. A co více, Arabové rozumí demokracii v mnoha ohledech stejně jako lidé v ostatních koutech světa (viz dále) (Pew Center...2007).

(4) Eros, nebo Demos? Ženy, muži a fundamentální odlišnosti od Západu

Kromě problematického přístupu k etnickým a náboženským menšinám, který však není dostatečně detailně prozkoumán, se jeví jako potenciálně velmi problematické postoje týkající se žen a jejich role ve veřejném životě (studium, práce, politika). O názorech týkajících se genderu navíc máme mikroskopicky podrobné a spolehlivé znalosti. Řada studií vypracovaná arabskými vědci a intelektuály navíc opakovaně zdůrazňuje, že nerovnoprávné postavení žen je jedním z hlavních faktorů ekonomické stagnace blízkovýchodního regionu (AHDR 2002, AHDR 2005, srov. Lewis 2003a).

⁵³ Rolí patrně sehrála citlivost „kurdské otázky“ a dosud živé vzpomínky na válku a terorismus v Kurdistánu. O kulturním faktoru, jak připouští J. C. Dixon, lze mluvit ztěžší, menšiny se v Osmanské říši těšily po staletí větší toleranci než v křesťanské Evropě. Vztahy Turků a Kurdů jsou daleko spíše vyústěním novověké politiky než hluboce zakořeněné kultury (srov. Kubálek 2009, Lewis 2003b, Bazarslan 2005, Roy 2005, Laqueur 2007).

Proto můžeme konstatovat, že skutečná hodnotová propast dělící v současné době islám a Západ obsahuje „více Eros než Demos“: *největší rozdíly se týkají genderové rovnosti, hodnocení postavení ženy ve společnosti a sexuálních svobod*. Nikoliv názorů na nejlepší způsob vlády a uspořádání politického provozu. Tyto rozdíly přitom nejsou jednoduše vysvětlitelné pouze nižší socio-ekonomickou vyspělostí či stupněm politického útlaku, klíčovou roli totiž v tomto případě hraje faktor odlišné kultury⁵⁴. Jestliže Západ je v tomto ohledu celosvětově nejvíce liberální, převážně muslimské populace se nacházejí na opačném konci pomyslné škály. Zbylé společnosti světa pak zaplňují kontinuum mezi oběma póly. Navíc, jednotlivé generace Západu jsou stále liberálnější, zatímco ve světě islámu pozorujeme jen minimální hodnotové posuny mezi pokoleními. Lze tak do budoucna očekávat další prohlubování „kulturní propasti“ mezi Západem a světem islámu (Inglehart a Norris 2002 a 2003).

V převážně muslimských zemích panuje ve srovnání se Západem podstatně větší souhlas – na úrovni téměř 30 procentních bodů – s následujícími výroky: (a) muži jsou lepšími politickými vůdci než ženy, (b) v případě nedostatku pracovních míst mají muži větší právo na práci než ženy, (c) univerzitní vzdělání je důležitější pro chlapce než děvčata, (d) žena musí mít děti, aby byl její život naplněn, (e) není správné, když žena chce žít se svým dítětem v domácnosti bez stálého zákonného mužského partnera. Tyto výroky odmítá v průměru 82 % obyvatel Západu, avšak pouze 55 % muslimů. V islámském světě také ve srovnání se Západem panuje podstatně nižší tolerance vůči rozvodům (60 % vs. 35 %), potratům (48 % vs. 25 %) a zejména homosexualitě (52 % vs. 12 %)⁵⁵. Právě toleranci vůči sexuálním menšinám přitom Ronald Inglehart a Pippa Norris pokládají za velmi silný indikátor rozšíření liberálních postojů v dané společnosti, i kdy zároveň s poukazem na historické prameny připomínají, že ještě před několika málo desetiletími o nějakých sexuálních svobodách či rovnoprávnosti žen a mužů nemohlo být řeči ani na Západě (tamtéž).

Novější a rozsáhlejší výzkumy – výše citovaného Výzkumu světových hodnot se účastnilo pouze 9 převážně muslimských zemí – s poněkud jinak položenou otázkou spíše ukazují na rozštěpenost muslimského světa co do hodnocení *role ženy v politice*. Ve zhruba polovině zemí (např. Maroko, Libanon, Turecko) mírně převládá tábor těch, kteří se domnívají, že ženy i muži jsou stejně dobrými politickými vůdci. Tím se tyto společnosti názorově přibližují

⁵⁴ Jde opět o tvrzení založené na vícenásobné regresi provedené na datech World Value Survey.

⁵⁵ Ukazuje se nejnižší tolerance homosexualitě v Africe, dále v Asii a na Středním východě (Pew Center...2007).

takovým zemím jako je Ukrajina, Bulharsko a dokonce i Polsko, přičemž hravě trumfnou jak Rusko, tak také celou řadu afrických zemí, kde ženám ve vysokých funkcích veřejnost nefandí. Ve druhé polovině muslimských zemí (např. Palestina, Kuvajt, Pákistán) však převládá tábor těch, co považují za lepší politické leadery muže. Přitom muži zde mají vždy tendenci tvrdit, že lepšími vůdci není nikdo jiný než právě osoby mužského pohlaví. Naopak ženy častěji zastávají kompromisní tvrzení, že stejně dobrými vůdci mohou být obě pohlaví; tento vzorec však neplatí jen ve světě islámu, ale univerzálně napříč kulturními regiony světa (Pew Center...2007)⁵⁶.

Ačkoliv jsou v muslimském světě tradičně dívky vedeny k činnostem ve vnitřním světě domácností a *zaměstnání žen* se může pojít s nejrůznějšími předsudky, muslimky chtějí možnost svobodně rozhodovat o tom, zda budou docházet do práce mimo domov, která odpovídá jejich kvalifikaci, nebo zůstanou sedět doma (např. 76 % žen v konzervativní Saudské Arábii, 88 % v Egyptě). To ostatně různou měrou podporují i dnešní muslimští muži (např. 62 % v Saudské Arábii, ale 73 % v Iránu a 81 % v Indonésii) (Esposito a Mogahed 2007, Frouzová 2005). Přitom je muslimská veřejnost v jednotlivých zemích rozdělena v názoru na to, zda by měly být ženy a muži na pracovišti odděleni (názor převládá v Pákistánu, Palestině, Malajsii, Etiopii), nebo mohou pracovat dohromady (Turecko, Libanon, Indonésie, Senegal a Tanzanie). Blízkovýchodní arabské země jsou často typickými příklady, kde je veřejnost rozštěpena do dvou zhruba stejně silných protichůdných táborů (např. Egypt, Jordánsko). Ve většině zemí jsou ženy nakloněny nesegregovanému pracovišti více než muži, kteří naopak častěji horují za jejich oddělení (Pew Center...2007, Pew Center...2010).

Většina muslimů se domnívá, že je stejně tak důležité poskytnout *vzdělání* chlapcům, jako i děvčatům, i když je tento názor v islámském světě v mezinárodním srovnání nejméně rozšířený⁵⁷ (od 73 % Egyptanů, 74 % Pákistánců až po 92 % v Indonésii, Malajsii či Libanonu a 94 % v Kuvajtu). Pro srovnání, za vzdělávání obou pohlaví se staví 99 % Čechů, Němců či Francouzů, ale jen 89 % Poláků a Italů, jejichž postoje se tedy v tomto ohledu poněkud blíží Blízkému východu (Pew Center...2007, srov. nejnovější data Pew Center...2009). Podpora rovného přístupu obou pohlaví ke vzdělávání je v řadě muslimských zemí vysoká i přesto, že v některých z nich dosud panují vysoké rozdíly v gramotnosti mužů a žen (např. Pákistán 53 %

⁵⁶ Zde se hodí připomenout, že ženy již zastávaly prezidentské funkce v Turecku, Pákistánu či Bangladéši. Žena však ještě nikdy nebyla prezidentkou Spojených států nebo České republiky.

⁵⁷ Celosvětově nejmenší podporu rovného vzdělávání chlapců a dívek (47 srovnávaných zemí světa) vykazují tři převážně muslimské země: Egypt, Jordánsko a Pákistán.

vs. 28 %, Jemen 70 % vs. 28 %). Nejde však o „výsadu“ muslimských zemí, spíše o charakteristiku států rozvojových. V ekonomicky zaostalejších zemích bez funkčního systému sociálního, zdravotního a důchodového zajištění se o rodiče v nemoci a stáří musí postarat syn, nikoliv dcera, která odejde do domácnosti manžela (odtud alžírské rčení „Mít dceru je jako trn v patě“ i analogické čínské „Vychovávat dceru je jako obdělávat cizí pole“). Proto v situaci chudších a početnějších rodin, které si z finančních důvodů nemohou dovolit poskytnout vzdělání všem potomkům, dostává přednost nejstarší syn. Vyšší vzdělání znamená vyšší příjem v budoucnosti a jistější zaopatření rodičů ve stáří. Rozdílná úroveň vzdělanosti mužů a žen v některých zemích tak neukazuje pouze na kulturní, jakožto i na socio-ekonomické faktory (srov. Frouzová 2005). Naopak v řadě převážně muslimských zemích dosahují ženy již dnes vyššího vzdělání než muži: ve Spojených arabských emirátech a v Íránu studuje na univerzitách více žen než mužů; na středních školách pak studuje více dívek než chlapců v daleko větším počtu těchto zemí (např. Jordánsko, Alžírsko, Libanon, Kuvajt, Libye, Spojené arabské emiráty, Indonésie, Malajsie, Bangladéš) (Esposito a Mogahed 2007).

Další vysoce aktuální a neméně kontroverzní otázky se týkají *autonomie dívek a žen*: (a) autonomie svobodně si vybírat životního partnera, (b) svobodně rozhodovat o nošení či nenošení šátku. Jižní Asie a arabské země – s výjimkou Maroka – se oproti ostatním světovým regionům výrazně častěji staví za názor, že manžela by nevěstě měla vybírat rodina (od 6 % v Libanonu a Malajsii po „extrémních“ 55 % v Pákistánu), případně také že by měl být výběr učiněn přinejmenším společným rozhodnutím nevěsty a rodiny (od 16 % v Maroku po 52 % v Bangladéši). O tom, že by ve volbě životního partnera měla mít poslední slovo jen a pouze mladá žena je přesvědčeno podstatně méně lidí než v nemuslimských zemích (např. jen 6 % v Pákistánu, 12 % Bangladéši, 21 % Egyptě, ale 58 % v Turecku, 63 % Maroku a 64 % Indonésii). Zajímavý výsledek „civilizačního střetu“ přináší srovnání křesťanů a muslimů v rámci Libanonu: křesťané se oproti muslimům výrazně častěji domnívají, že by o výběru manžela měla rozhodovat rodina, nikoliv dcera, zatímco muslimové jsou podstatně liberálnější (12 % vs. 3 %). Opět tedy vidíme, že ve hře není zdaleka jen islámské náboženství, ale širší kultura a ekonomická situace. Mladší generace převážně muslimských zemí jsou ve věci volby životního partnera výrazně svobodomyslnější, což nejspíš naznačuje směr, kterým se budou „rodinné politiky“ islámského světa ubírat do budoucna (Pew Center...2007)⁵⁸.

⁵⁸ Toto zjištění je tedy spíše v rozporu s tezí R. Ingleharta o rostoucí „kulturní propasti“ (viz výše).

„S výjimkou Etiopie většina muslimů souhlasí s tím, že by ženy měly mít právo rozhodnout o tom, zda budou či nebudou nosit šátek“ (Pew Center...2007: 51). Nejsilněji tento názor vyjadřují Turci (93 %) a Indonésané (91 %). O něco silněji se za něj staví ženy než muži a celkově lze v posledních letech v muslimském světě pozorovat trend k větší podpoře svobody žen rozhodovat si o tom, zda se zahalí, či nikoliv. Akce militantních islamistů nutících ženy k zahalování přitom vyznívají spíše kontraproduktivně, protože právě v těchto zemích poté roste nejrazantněji přesvědčení o tom, že by si o zahalování měly ženy rozhodnout samy (např. Pákistán a vraždy nezahalených vládních představitelk a aktivistek, Bangladéš a skandály kolem polévání nedostatečně zahalených kyselinou, Indonésie a zákonná povinnost zahalovat se v Acehu a nepříjemné neformální tlaky v dalších provinciích) (Pew Center...2007).

Celkově však u všech aspektů týkajících se rovnoprávného postavení žen a mužů či role žen ve veřejné sféře (studium, práce, politika) vidíme především názorové rozštěpení a silnou polarizaci, nikoliv jasný konsenzus a názorovou jednotnost. Mírná většina muslimské veřejnosti se podle výzkumů Gallupova ústavu přimlouvá za větší *zrovnoprávnění žen a mužů*: ženy mají mít stejná práva jako muži, mají mít právo nezávisle volit v demokratických volbách bez ovlivňování mužskými členy domácnosti, zastávat přední pozice v politice stejně jako muži, vlastnit řidičské oprávnění a možnost pracovat mimo domov, a to bez omezování okolím či manželem a rodinou (nejvyšší podpora těmto principům je v Turecku, Libanonu, Íránu a Indonésii, poněkud menší v arabském světě, všude je však nadpoloviční většina populace pro) (Esposito a Mogahed 2007).

A jaké názory a postoje zastávají samotné ženy v převážně muslimských zemích? Jaké problémy je nejvíce trápí? A padly by si vůbec do náručí ze západními feministkami, které se vyslovují za práva muslimských žen a domnívají se, že bojují v jejich zájmu, ačkoliv se o jejich názory často vůbec nezajímají? Ačkoliv neexistuje nic jako „průměrná“ či „univerzální“ muslimka, protože život ženy v islámském světě se značně liší region od regionu, stát od státu, ale také podle příslušnosti k různým sociálním vrstvám či náboženským skupinám, muslimky společně sdílí vřelý vztah k náboženství, které v mnoha ohledech vymezuje genderové vztahy a roli ženy v rodině i ve společnosti.

Muslimské ženy většinově touží po rovnosti s muži před zákonem (tj. shodné právní postavení). Zejména se vyslovují pro zrovnoprávnění v oblasti občanského práva. Naopak rodinné právo má být pro muže a ženu různé, avšak komplementární (např. muž má závazek

postarat se o rodinu i rodiče, proto má také syn zároveň právo dědit v poměru 1:2 vůči sestře). Dále chtějí hlasovat ve volbách bez ovlivňování ze strany (mužských) členů rodiny, pracovat na pozicích odpovídajících jejich kvalifikaci a vyslovují se také za zastoupení žen ve vysokých vládních funkcích. Islámské právo *šaría* pak chtějí minimálně jako jeden ze zdrojů práva, často dokonce jako zdroj jediný, přičemž se v tomto ohledu od mužů nijak dramaticky neliší. Naopak se většinově nedomnívají, že by „převzetí západních hodnot pomohlo rozvoji našich zemí“. Bojují-li pak ženy za svá práva (např. odstranění předislámského zvyku obřízky, změnu přístupu soudů v případě znásilnění, kritika vražd ze cti), stále častěji se jich domáhají skrze argumentaci, že nejružnější nešvary nejsou v souladu s islámem. To je účinnější postup než tvrdit, že je islám příčinou všech jejich problémů, o čemž jsou naopak přesvědčené feministky sekulárního ražení.

Hodnotí-li postavení žen na Západě, vyzdvihují jejich plnohodnotné právní postavení a legislativní ochranu, avšak kritizují jejich údajně nízký kulturní a sociální status. Mírná většina muslimek i muslimů ostatně uvádí, že na Západě nerespektujeme ženy. Také muslimky z tohoto důvodu západní ženy často dokonce litují. Za největší problémy islámského světa pak pokládají nedostatek jednoty, ekonomickou stagnaci, nezaměstnanost, ale také politickou korupci a extremismus. Zasazují-li se muslimky za zrovnoprávnění, často argumentují v rámci islámské náboženské tradice a odvolávají se na Korán a příklady ze života Proroka. Mají tedy blíže spíše k nastupujícímu islámskému feminismu, rozhodně nepřebírají argumentaci a vidění světa západních sekulárních feministek (Frouzová 2005, Esposito a Mogahed 2007, Pew Center...2006).

Islámský feminismus je novým a sílícím trendem. Mladé, vzdělané a urbanizované ženy ze středních vrstev od 70. let 20. století začínají sami od sebe nosit šátky jako symbol silné religiozity, ale často také jako symbol odporu vůči sekulární diktatuře, ačkoliv jejich matky šátek často již dávno odložily a nad svými dcerami jen nevěřícně kroutí hlavami. Zároveň se bouří proti pojetí, kdy se v mešitách mohou modlit jen muži. Poukazují na to, že i manželky Proroka Mohameda hrály prominentní roli v náboženském, ekonomickém a politickém životě obce. Upozorňují, že první Mohamedova manželka (Chadídža) byla o mnoho let starší než Prorok, byla to ona, kdo mu jako první aktivně nabídla sňatek, držela nad ním ochranou ruku v těžkých počátcích jeho prorocké kariéry, materiálně ho podporovala a de facto byla jeho nadřízenou a zaměstnavatelem v obchodním podniku, který provozovala. Navíc spolu žili v monogamním svazku. Archetypem emancipované, zbožné, bystré a sebevědomé muslimky je také

nejoblíbenější a nejvlivnější Prorokova žena Áiša, která se spolu s ním účastnila bojů a byla jeho moudrou rádkyní ve věcech politiky a správy obce. Podobně Fátima, dcera Proroka, je dnešními aktivistkami vykládána jako ženský ideál statečnosti, silné opory muže a jako ztělesnění morálních a duchovních hodnot. Islámský feminismus zdůrazňuje, že islám znamenal revoluční zplnomocnění žen, zrušil před-islámské arabské zvyky pohřbívání prvorozených dcera zaživa, zabíjení dcer v době sucha a hladu, zakazoval únosy a znásilňování a kladl důraz na ženské vzdělávání a jejich angažovanost. Ženy dnes jako aktivistky mobilizuje jak Muslimské bratrstvo (Muslimské sestry), tak také palestinský Hamás nebo libanonský Hibzalláh. Ženy se proto dnes k islamistickému hnutí připojují stejně často jako muži (Kropáček 1999, Burgat 2002, Lubeck a Britts 2002, Mendel 2008)⁵⁹.

V těchto ambivalentních, vnitřně rozporných, nepřehledných a proměnlivých vodách plných spousty spodních proudů se pak snaží navigovat jak autoritářské vlády ucházející se o přízeň veřejnosti, tak také široká paleta islamistů (včetně islámského feminismu) pokoušející se naopak získat obyvatelstvo na svou stranu. Konservativní smýšlení stran genderových vztahů a role ženy ve společnosti je v mnoha aspektech zřejmé, jde však zároveň o polarizující a kontroverzní téma, jež je předmětem aktuálních a živých diskusí (viz oblíbené diskusní pořady na televizní stanici Al-Džazíra pojednávající právě postavení ženy ve společnosti a zvou si do studia ženy s nejrozličnějšími politickými názory a pohledy na věc). Proto je také v současné době hůře čitelný a proměnlivý postoj islamistů, stejně tak i autoritářských vlád, k těmto otázkám (např. v Íránu v době revoluce islamisté mobilizovali ženy do ulic a do boje proti sekulární diktatuře, po převzetí moci se je naopak titíž islamisté snažili z veřejného života vytlačit, dnes hrají ženy klíčovou roli v opozičním Zeleném hnutí zaštiťujícím se také islámem).

(5) Spor o pojetí demokracie: role náboženství, islámského práva a duchovních

Naprosto kardinální – kvantitativními výzkumy často opomíjenou – otázkou však zůstává, co pod obecným a konsensuálně přijímaným pojmem „demokracie“ lidé v převážně muslimských zemích vlastně rozumějí. Rozumějí jí v Blízkovýchodních zemích všichni stejně, nebo by se spíše

⁵⁹ F. Burgat (2002) nabízí následující typologii muslimek: (a) tradiční (intuitivně chápána nereflektovaná religiozita, konzervativní hodnoty a absence vzdělání), (b) islamistky (šátek nosí z přesvědčení nebo ve snaze vyhovět očekávání okolí, jako symbol své víry a také počestnosti, jako prostředek opoziční agitace ve veřejném prostoru i cestu k dobrému sňatku, zároveň jde o ochranu umožňující se angažovat a integrovat v městském prostředí mimo domov jako je trh práce, vzdělání či charita), (c) proti-islamistické (reakce na násilné snahy radikálů podřídit ženy mužům, často jsou ale součástí vládnoucí elity a opoziční islamisté tak představují ohrožení jejich pozic, jde o menšinu prezentovanou režimem jako většina a využívanou k diskreditaci islamistů na Západě).

vůbec nepohodli při jejím budování? A jde vůbec o stejné pojetí demokracie, kterou provozujeme s větším či menším úspěchem v západní Evropě nebo ve Spojených státech amerických?

Sociolog Fares Braizat (2010) například přesvědčivě ukazuje na výsledky reprezentativních výzkumů Arab Barometer, kdy měli Arabové s pomocí škály (1 až 10) zhodnotit úroveň demokracie ve vybraných zemích světa a také v té vlastní. Jejich názor se vždy shodoval s názory renomovaných světových politologů nebo lidsko-právních organizací: Saúdskou Arábií, Sýrií a Írán arabští respondenti hodnotili vždy nejhůře, Spojené státy nebo Japonsko naopak nejlépe, přičemž pak ale také dokázali rozlišit i jemnější a odstupňované nuance mezi dalšími hodnocenými arabskými režimy (Alžírsko, Kuvajt, Jemen, Maroko, Jordánsko, Palestina, Libanon). Jistou míru demokratičnosti, která poměrně dobře odpovídá realitě, jsou pak Arabové schopni přiznat i Izraeli, ačkoliv jde zároveň o stát, vůči jehož politice se staví odmítavě a považují ho často za nepřítele. Autoři výzkumu proto uzavírají: „Arabové hodnotí demokracii v jednotlivých zemích stejně jako experti nebo mezinárodní organizace. Jejich porozumění demokracii se tak zakládá na univerzální perspektivě“ (tamtéž: 136).

O solidní srozuměnosti Arabů s významem demokracie svědčí i řada dalších výzkumů. Například pracné analýzy otevřené otázky „Co znamená demokracie?“, na kterou jordánští respondenti odpovídají zcela volně svými slovy (výzkum *State of Democracy* v Jordánsku každoročně pořádaný již od roku 1999), ukazují, že v naprosté většině (63 %) demokracii ztotožňují s politickými právy a občanskými svobodami (takto demokracii definuje například organizace Freedom House, viz výše). Nejčastěji uvádí takové pojmy jako je svoboda slova, nezávislá média, svobodné a férové volby, spravedlivá a nestranná vláda zákona, zodpovědnost politiků vůči občanům nebo svoboda sdružování. Menší názorový segment (21 %) pak zdůrazňuje témata spjatá spíše se spravedlností a sociální rovností. Menšina (11 %) se naopak domnívá, že demokracie souvisí zejména s hospodářskou prosperitou a sociálním a ekonomickým rozvojem.

Byli-li Arabové v Egyptě, Jordánsku, Maroku a Libanonu požádáni (výzkum *The Arab Reform Initiative*), aby zhodnotili, jaké nabízené atributy jsou pro demokracii důležité, naprostá většina (od 80 % do 100 %) se kloní k zásadní důležitosti svobody tisku, svobody pohybu, vlastnických práv, svobody nezávislého smýšlení, svobody vyznání, práva volit své zástupce, práva stát se členem nevládní neziskové organizace a působit v občanské společnosti, svobody

stát se členem vybrané politické strany, svobody organizovat veřejné diskuse či demonstrace a také zakládat politické strany a hnutí⁶⁰ (podle Braizat 2010, srov. také Esposito a Mogahed 2007).

Zádrhel s pro-demokratickým nadšením se však na Blízkém východě skrývá nejspíše jinde. Demokracie je zde jednak chápána poměrně instrumentálně. Kromě demokratického deficitu totiž muslimové po celém světě (s výjimkou Palestiny a ropou oplývajícími zeměmi typu Kuvajtu) zakoušejí také silný pocit *deficitu prosperity*: rozdíl mezi udávanou důležitostí ekonomické prosperity a názorem na to, zda v jejich zemi blahobyt již skutečně „propukl“ je zde značný (obě otázky jsou opatřeny stejnou škálou, z odpovědí se pak spočítá rozdíl). Avšak s výjimkou Egypta a Libanonu, kde jsou frustrace z ekonomické zaostalosti vůbec největší ze všech 35 zkoumaných rozvojových a postsocialistických zemí, nelze říci, že by se nespokojenost muslimů s ekonomickou situací svých zemí nějak zásadně lišila od Latinoameričanů, Afričanů či obyvatel bývalého východního bloku. Ve své nespokojenosti tedy nejsou rozhodně úplně sami. Kromě toho právě v rámci islámského světa dnes panují vůbec největší rozdíly v míře ekonomických frustrací (Pew Center...2007).

Arabové však v této souvislosti ve velkých počtech věří, že nastolení demokracie jaksi automaticky vyřeší palčivé sociální a ekonomické problémy, které dosavadní diktatury řešit nedokázaly nebo ani řešit nechtěly. Demokracie zde totiž často není ztotožňována jen s pravidelnou výměnou vlády skrze svobodné volby či se svobodou otevřeně kritizovat vládu, ale stejně silně také s uspokojením základních životních potřeb všech obyvatel žijících často blízko hranice bída. Stejně tak je demokracie spojována s malými rozdíly mezi pohádkově bohatými a živořícími spoluobčany (srov. Braizat 2010).

Podobně, odpovídají-li respondenti na otevřenou otázku týkající se toho skutečně hlavního problému své země (výzkum *Arab Barometer* v Maroku, Jordánsku, Alžírsku, Palestině a Kuvajtu), 51 % Arabů uvádí problémy ekonomické povahy (hlavně inflaci, nezaměstnanost a chudobu). Pouze asi 5 % uvádí jako hlavní problém autoritářskou formu vlády. Další respondenti uvádí invazi Američanů do Iráku a následnou okupaci (8 %) nebo nevyřešený arabsko-izraelský konflikt a prohrané války (7 %). Arabská veřejnost tak často pociťuje výrazněji deficit prosperity než deficit demokratický. Od demokracie pak ve velké míře očekává především efektivní a

⁶⁰ Respondenti byli vyzváni, aby na škále (důležité-nedůležité) zhodnotili důležitost daných atributů pro demokracii.

úspěšné řešení problémů ekonomické povahy, se kterými si dosavadní autoritáři nedokázali poradit (Jamal a Tessler 2008)⁶¹.

Na tento kardinální problém spjatý s instrumentálním chápáním demokracie po analýzách dat ze Světového výzkumu hodnot upozorňují také Inglehart a Welzel (2005: 270): „Současný svět již není rozdělený na ty, kdo jsou pro demokracii a na ty, kdo jsou proti ní; většina ji podporuje. Hlavní rozdíl je však v tom, proč ji lidé vlastně podporují.“ A docházejí přitom s oporou v datech k závěru, že za prodemokratickým nadšením často stojí očekávání, že demokracie s sebou jaksi automaticky přinese také prosperitu, bezpečí či dokonce mezinárodní moc a prestiž. O občanské svobody a politická práva jde mnohdy až v druhé řadě. Proto jsou zpravidla postoje k demokracii u části populace nekonzistentní: titíž lidé si přejí demokracii, v jiné otázce se pak vyslovují pro vládu autoritáře či technokrata slibujícího zatočit s chudobou a nastartovat ekonomický rozvoj⁶².

Nelze v této souvislosti nevzpomenout, že se naprostá většina Čechů po demokratizačních změnách a otevření hranic na Západ také houfně hrnula hlavně do německých a rakouských supermarketů a jala se podrobně okukovat, diskutovat a porovnávat zdejší prosperitu a blahobyt. Zájem o fungování demokratických institucí, neziskových organizací, nezávislých soudů, církevních sborů či médií byl v porovnání s tím pro většinu našich zcela okrajový. Proto nemějme tuto „přízemní“ a materialistickou motivaci části arabské veřejnosti a některým demonstrantům podporujícím arabské jaro za zlé. Rizikem je spíše to, že příliš vysoké naděje stran rychlého sociálního a ekonomického rozvoje vkládané do demokracie mohou v případných nelehkých transformačních časech přinést o to větší zklamání, deziluzi a příklon k politickému extremismu, včetně verzí radikálního islamismu⁶³.

Druhý problém silného pro-demokratického naladění blízkovýchodní veřejnosti se týká toho, o jaký typ demokracie by vlastně mělo jít. Jak by měla zdejší demokracie vypadat, aby konvenovala většině nábožensky a konzervativně orientované populace, zároveň neohrožovala její menšinu (sekulární muslimy, náboženské a etnické menšiny), byla dlouhodobě funkční a férová. Zejména pak není jasné, jakou politickou roli by mělo hrát islámské náboženství. Daleko jasněji (Kohut a Stokes 2006: 129) mají muslimové v tom, jak by jejich demokracie vypadat

⁶¹ Mínění se ale může rychle měnit. V Egyptě je dnes za hlavní problém uváděna diktatura (Pew Center...2011).

⁶² Zde je zapotřebí upozornit, že veřejné mínění je pravidelně vnitřně nekonzistentní i na Západě.

⁶³ Existují historické studie, které upozorňují, že silně instrumentální chápání demokracie – spojované se vzestupem životní úrovně a prosperity – převažovalo v zemích bývalého SSSR v 90. letech 20. století, což je interpretováno jako jedna z příčin problematické demokratické tranzice (např. Galeotti 1998).

neměla. Byl zjištěn poměrně silný odpor k demokracii *amerického stylu*; kromě západní Evropy nejsilnější právě v islámském světě (nejvíce v Turecku a Jordánsku, nejméně v Libanonu a Uzbekistánu). Obdobně se muslimové ve většině zemí vesměs nedomnívají, že „převzít západní hodnoty by pomohlo rozvoji našich zemí“ (Esposito a Mogahed 2007: 107).

Na obecné úrovni muslimové tvrdí, že islám již dnes hraje velkou roli v politickém životě jejich zemí (89 % Indonésie, 88 % v Nigérie, 69 % Turecko, 54 % Libanon, 48 % Egypt a 34 % Jordánsko). V některých zemích jsou drtivou většinou toho názoru, že je to dobře (91 % Indonésie, 85 % Egypt, 82 % Nigérie, 76 % Jordánsko a 69 % Pákistán). Jinde je hodnocení současného vlivu náboženství na politický provoz nuancovanější, ačkoliv i tak mírně převládá tábor s pozitivním hodnocením (Libanon 58 %, Turecko 38 %) (Pew Center...2010). Již toto obecné postojové nastavení vytváří kontext pro určitou vstřícnost týkající se nejrůznějšího propojování islámu a demokracie, náboženství a politiky. Blízký východ se liší zejména v názorech na to, do jaké míry mají islámští duchovní či islámské principy ovlivňovat exekutivní moc a legislativní proces, ale také v otázce toho, jaký má být morální profil politiků a úředníků.

Islámský svět se podle dostupných výzkumů od Západu odlišuje větší tendencí *propojovat náboženství a politiku*. Ve skutečnosti však jde především o rozdíl mezi sekulárním Západem a zbytkem světa. Muslimové se v tomto ohledu sice také liší od dalších kulturně-civilizačních regionů světa, avšak nikoliv dramaticky (přesto tento rozdíl nelze vysvětlit jen nižším stupněm socio-ekonomického či politického rozvoje, roli hraje také kulturní tradice). Muslimové tak daleko častěji než Evropané (ale nikoliv Američané!) zastávají názor, že politici, kteří nevěří v Boha, se tak docela nehodí pro veřejné funkce. Podobně si většina populace myslí, že by bylo pro jejich zemi lepší, kdyby i úředníci byli ve větší míře spíše silně věřící (pouze 39 % muslimů s těmito výroky nesouhlasí, na Západě je to 62 %) (Inglehart a Norris 2002, 2003). Tyto postoje patrně svědčí hlavně o zoufalé touze po morálně „čistých“ funkcionářích, kteří vymetou současné tragicky zkorumpované a zdiskreditované politiky i úředníky (podle průzkumů *Transparency International* patří arabský svět k nejvíce zkorumpovaným regionům světa, viz graf).

Tyto postoje však nehovoří o podpoře *teokratického způsobu vlády*, spíše o podpoře určitého *religiózně-morálního profilu* adeptů pro vládní úřady a veřejné funkce. Většina muslimů celého světa si totiž rozhodně nepřeje *přímou* účast islámských duchovních při rozhodování o ústavě, při psaní a navrhování zákonů, ovlivňování zahraniční politiky země, rozhodování o tom, jak se mají ženy oblékat, nebo o tom, co smí ukazovat televize a o čem mají psát noviny.

Většinově sunitské a arabské blízkovýchodní veřejnosti je tak cizí teokratický způsob vlády po vzoru revolučního šíitského, perského Íránu (Esposito a Mogahed 2007). Například proti jakékoliv roli duchovních při psaní a navrhování zákonů je celých 74 % Turků, 56 % Íránců, 53 % Indonésanů, 44 % Palestinců a 40 % Pákistánců. V posledně jmenovaných zemích je zhruba třetina toho názoru, že duchovní při tom mohou radit pověřeným politikům. Hlavní a monopolní roli duchovních při psaní zákonů pak požaduje menšina obyvatel všech zemí. Pro srovnání, proti přímé roli duchovních při psaní nových zákonů je 65 % Američanů (tedy méně než v sekulárním Turecku a téměř tolik jako v Íránu!). Zbytek religiózně rozjitřených Američanů by s tím takový problém nemělo (Mogahed a Rheault 2007).

Přejdeme-li od otázky přímé participace duchovních na vládě (tj. teokracie), či otázky stran vlivu duchovních na legislativní proces, k otázce *vlivu duchovních na vládní rozhodování*, vidíme, že je arabská veřejnost rozštěpena na dva zhruba stejně silné tábory: 56 % se domnívá, že by duchovní měli mít možnost spoluovlivňovat vládní rozhodování, 44 % je opačného názoru. Část arabské veřejnosti se tak staví za jakousi poradní či konzultativní roli náboženských autorit. Tato polarizace přetrvává i v táboře příznivců demokratické formy vlády (86 % dotazovaných Arabů, viz výše). Zhruba polovina z nich se tedy přimlouvá za islámskou demokracii, polovina za její verzi sekulární. Zde je možné vidět jezd z důležitých zárodků možného politického konfliktu o pojetí blízkovýchodní demokracie.

Podstatné je zde zjištění, že podpora politického islámu a islámské demokracie nijak nesouvisí s mírou osobní zbožnosti, souvisí spíše s hodnocením politické reality dané země (sklon podpořit poradní roli náboženských vůdců podporují lidé, kteří se obávají, že demokracie může přinést chaos, stejně tak lidé v zemích, kde je velmi nízká důvěra ve vládu). Mezi příznivci islámské a sekulární demokracie také nejsou rozdíly v: (a) míře respektu vůči jiným politickým proudům („politici vůdci by měli být otevřeni i jiným politickým názorům“), (b) míře tolerance k jinakosti (akceptace souseda jiné rasy), (c) názorech týkajících se genderové rovnosti (muži a ženy mají mít stejné profesní příležitosti a finanční ohodnocení své práce) (Jamal a Tessler 2008).

Podobně vyznívají i komparativní výzkumy kladoucí otázku po *oddělení náboženské víry a výkonu vlády* („Náboženství je věcí osobní víry a mělo by stát stranou vládní politiky“). Podpora tohoto sekulárního principu je v převážně muslimských zemích relativně nižší (stejně tak ale i v Izraeli), přesto zhruba polovina blízkovýchodních muslimů s tímto názorem souhlasí (60 % Kuvajt, 58 % Libanon, 55 % Turecko, 47 % Egypt. Pro srovnání, za oddělení náboženství

a vlády se přimlouvá 55 % Američanů (a zhruba dvě třetiny západoevropanů). Výjimku ze 47 zemí světa představuje především Jordánsko (pouze 17 % ctí tento sekulární princip, nízká podpora tohoto principu je také v Maroku, Palestině nebo Malajsii) (Pew Center...2007).

Zásadní skutečnost představuje požadavek většiny veřejnosti ve většině převážně muslimských zemích, aby *islámské právo (šaría)* představovalo *jeden ze zdrojů* – nikoliv však jediný – státní legislativy (např. 66 % v Íránu, 54 % v Indonésii, 46 % v Palestině). Schvalované zákony by tak minimálně neměly být v rozporu s islámem, měly by se jím inspirovat, odkazovat se na něj a vycházet z něj. Tento požadavek již ostatně většina současných diktatur v populistické snaze zalíbit se konzervativní části veřejnosti formálně zakotvila v ústavách svých zemí⁶⁴ (což však ještě neznamená, že se tím v praxi při schvalování zákonů řídila). Případně ho také naplňuje v rodinném právu⁶⁵. V současnosti také například egyptští Muslimští bratři prosazují vznik volené islámské rady, která by na konformitu přijímaných zákonů s islámským právem dohlížela (její charakter by však nebyl exekutivní jako v Íránu). Egyptští liberálové, jako například uznávaný intelektuál a právník Tárík Bišrí, se naopak kloní k pojetí šaría jako orientačního a obecného výkladového rámce práva, jakési období evropského přirozeného práva. V některých zemích je však dokonce většina toho názoru, že by islámské právo mělo být *jediným* zdrojem zákonodárství (Egypt 67 %, Pákistán 59 %, ale také Jordánsko, Afghánistán a Bangladéš). Pouze v sekulárním Turecku je naopak naprostá většina proti jakékoliv roli tradičního islámského práva v legislativě (57 %). Ve všech blízkovýchodních společnostech je však zároveň vždy zastoupen také různě silný tábor „sekularistů“, kteří naopak jakoukoliv inspiraci islámskými principy v legislativě rezolutně odmítají. Role islámského práva je tak patrně hlavním sporným bodem, kolem kterého se točí konflikt o pojetí blízkovýchodní demokracie (Esposito a Mogahed 2007).

Autoři výzkumu potenciálně zděšenému evropskému čtenáři činí tyto výsledky stravitelnější s poukazem na skutečnost, že celých 46 % Američanů si pro změnu přeje Bibli jako jeden ze zdrojů zákonů Spojených států. Desetina z nich potom dokonce jako zdroj jediný (a nezapomínají uštěpačně upozornit, že to je naprosto stejná distribuce názorů jako v Íránu v případě islámského práva). Přesto, nebo možná právě proto, americká demokracie prokázala úctyhodnou životaschopnost, ačkoliv se zdejší politický provoz od toho evropského liší zejména

⁶⁴ Například druhý článek egyptské ústavy (Hesová 2011).

⁶⁵ Zde je zděšenému čtenáři zapotřebí sdělit, že například v řecké Thrákii, tedy na území Evropské unie, platí islámské právo v rodinných a dědických záležitostech již od roku 1923, aniž by to kohokoliv pobuřovalo a ohrožovalo řeckou demokracii, kterou dnes daleko spíše ohrožují úplně jiné věci. Další dlouhodobě etablovanou demokracií, kde omezeně platí šaría v prostředí muslimské menšiny, je sekulární Indie.

vyšší rolí náboženství ve veřejném životě. Jednou z možných interpretací tak silné podpory islámského práva *šaría* je to, že jeho principy mohou být chápány, stejně jako tomu bylo v historii, jako mantinely omezující potenciálně neomezenou moc současných diktátorů (Esposito a Mogahed 2007, Mogahed a Rheault 2007).

Poměrně vysokou podporu islámu při tvorbě zákonů pak podtrhuje také dramaticky vysoká podpora přísných trestů v intencích nekompromisně vykládaného islámského práva v některých zemích. Kamenování za cizoložství má největší podporu u obyvatel v Egyptě, Pákistánu (po 82 %) a Jordánsku (70 %). Naopak výrazná většina je proti v Turecku nebo Libanonu. Podobně sekání rukou a řezání nohou za krádeže a loupežná přepadení by ráda viděla opět většina Egyptanů (77 %), Pákistánců (82 %) a Jordánců (58 %) (silně proti jsou Turci, Libanonci a Indonésané). Konečně, smrt za odpadlictví od islámu požaduje kolem 80 % Egyptanů, Jordánců a Pákistánců, nejostřeji proti se staví Turci a Libanonci (Pew Center...2010).

Sociologický portrét muslimského demokrata ukazuje, že jde o vysoce zbožné lidi, pro něž víra představuje důležitou součást života a docházejících pravidelně na bohoslužbu. V jejich pojetí je islám kompatibilní s demokracií, některé jeho principy lze využít v politice a měl by hrát určitou roli i ve veřejném životě. Demokracii chápou jako důležitý předpoklad zdravého budoucího rozvoje společnosti. Zároveň jde o lidi, kteří se vyslovují za stejná práva mužů a žen (78 %), za autonomii ženy svobodně hlasovat ve volbách dle vlastního názoru bez ovlivňování rodiny (88 %) a za možnost ženy pracovat mimo domov (82 %). Schvalují také, aby ženy zastávaly vysoké posty v politice (72 %) a vyslovují se za právo žen řídit automobil (67 %). Jen asi 5 % až 10 % z nich však důvěřuje Spojeným státům a schvaluje jejich zahraniční politiku. To je možná hlavní důvod, proč si Spojené státy v regionu dále hýčkají spřízněné diktátory a nevyzývají je k demisím, což by v případě srovnatelných masových protestů v Bělorusku, Barmě či na Kubě zcela jistě daleko hlasitěji činily. Již prezident Bush se svou „agendou demokratizace“ arabského světa zařadil zpátečku hned poté, co svého času v – na nátlak Washingtonu relativně málo manipulovaných – volbách slavili vůči Izraeli a Americe vlažní islamisté slušný úspěch v Maroku, Jordánsku, Kuvajtu, Egyptě a zejména Palestině (Esposito, Mogahed 2007)⁶⁶. Podrobné výzkumy z Egypta již dnes například ukazují, že demokratičtější vedená země bude

⁶⁶ Problém této sociologické skici je, že jde o zprůměrování názorů z šetření, které reprezentuje 90 % světových muslimů (1,3 miliardy). Nic se tedy nedozvíme o regionálních nuancích, ani o případné specifičnosti blízkovýchodních zemí, které jsou zde hlavním tématem. To je dáno polemickým charakterem analýzy, která se snaží v obecnosti rozporovat západní klišé týkající se muslimů a islámu.

vystupovat méně smířlivě jak vůči Izraeli, tak také odtazitěji směrem ke Spojeným státům americkým (Pew Center...2011).

Stejně jako se tedy odlišují americká a různé evropské verze demokracie, se svým vlastním „klonem“ do budoucna přijdou patrně i Arabové a další blízkovýchodní národy. Převažující podporu demokracie, některých principů ústavního liberalismu, ale i určité nemalé a mnohdy problematické role islámu v politice, nebudou moci do budoucna ignorovat ani režimy, ale ani opozice, a to včetně té islamistické. Budou-li se chtít ucházet o podporu většiny veřejnosti, budou se muset transformovat a přeladit na podobnou pro-demokratickou hodnotovou vlnu kombinovanou s jistým konzervativismem v sociální oblasti a s rolí islámu v politice. V opačném případě budou muset jít cestou manipulací, násilí a vystupňovaných represí.

(6) Kompatibilita islámu a demokracie: iluze, nebo skutečnost?

Zde je namístě interpretovat názory veřejnosti stran vztahu islámu a demokracie zjištěné empirickými výzkumy v kontextu teoretických diskusí, které se již dlouhá léta vedou v akademických kruzích. Západní teoretizování bez opory v empirických datech se přitom zdá býti stále více odtržené od reality blízkovýchodních společností. Zároveň ale do značné míry věrně reprodukuje kontroverze, nejednoznačnost a názorovou polarizaci samotných muslimů. V akademické diskusi jsou tak zastoupeny všechny tábory, které jsou přítomny i v blízkovýchodním veřejném mínění a zdejším politickém a intelektuálním spektru. Je tedy, nebo není demokracie kompatibilní s islámem?

Argumenty proti možnosti ustavit jakoukoliv verzi islámské demokracie (např. Elie Kedourie, Bernard Lewis) upozorňují, že součástí argumentační strategie je příliš flexibilní a svéhlavé „znásilňování“, přizpůsobování a deformování samotného pojmu demokracie a jejích klíčových komponent. Tvrdí se, že demokracie má mnoho forem a významů, každá kultura je schopna dopracovat se k vlastnímu modelu demokratické vlády a je tedy možné vyvinout i demokracii islámskou. Vesměs se klade přílišný důraz na volební proceduru a formální státní instituce. Podceňují a přehlíží se prý naopak občanské svobody a lidská práva, nestranná vláda zákona, suverenita lidu, právní rovnost všech občanů nezávisle na pohlaví či vyznání, zodpovídání se a služba vlády a úředníků občanům, a rovnost příležitostí pro všechny (ženy, menšiny, nevěřící). Za demokratické je pak možno prohlásit kde co (Bukay 2007).

Za hlavní překážku je pokládána rozpornost demokratického konceptu suverénní vlády lidu, nejvyšší suverén je totiž Bůh a jeho vůle. Rozhodovat pak má ten, kdo ji nejlépe poznal, nikoliv lidé na základě společné diskuse. Stejně tak si lidé nemohou psát a schvalovat vlastní zákony. Bůh již vše předpřipravil v podobě islámského práva a na lidech teď je jen to, aby jeho Boží zákony implementovali a uvedli do praxe. Islámské právo navíc nezná myšlenku rovnosti všech (např. náboženské menšiny, ženy) před zákonem. Sporný je i samotný předpoklad, že každý občan (zbožný i hříšný, pracovitý i zahálčivý, vzdělaný i nevědomý, zločinec i světec, křesťan i muslim) má mít rovný hlas při rozhodování o společných záležitostech (Kedourie 1992). Islám lpící na dogmatech údajně také nepřeje ideové a politické pluralitě. Ostatně stejně jako všechna monoteistická náboženství. Jestliže vyzdvihuje jednu svatou knihu (Korán), má tendenci horlit jen pro jednu nezpochybnitelnou pravdu, kterou by pak měla prosazovat jediná správná politická strana (Burgat 2002). V této souvislosti se často uvádí, že zatímco liberální demokracie je doktrína historicky spjatá s průmyslovou Evropou 19. století (a ideovými zdroji antiky, renesance a osvícenství), islám představuje středověké náboženství a demokracie je mu tak beznadějně cizí (Halliday 2005).

Kromě kulturologicky laděné argumentace poukazující na nekompatibilitu islámského náboženství a jeho pohledu na svět s demokracií, se proti možnosti fungování demokracie vytahují také argumenty empirické povahy. V diskusi se vyzdvihují obzvláště odstrašující příklady radikálních islamistů, kteří demokracii hlasitě odmítají (například militanté z alžírské GIA). Ty se pak ztotožňují s islamismem hlavního proudu a konstatuje se, že islám si s demokratickou formou vlády nemůže nikdy rozumět ani dnes, ani nikdy v budoucnosti. Podobným způsobem je propagandisticky vyzdvihován odpudivý příklad autoritářské vlády islamistů v Íránu a Súdánu (nebo dokonce v Afghánistánu). Hlavní opoziční síly v zemi (rozuměj islamisté) tak podle zdejších nedemokratických vládců nemohou být legální, protože by prý ohrožily právě demokracii a svobodu občanů. Paradoxní univerzální argument z úst nechutných tyranů pak zní „žádnou svobodu pro nepřátele svobody“. Diktátoři stylizující se do role neohrožených ochránců svobody a demokracie pak často zakazují politické strany profilující se na náboženském, etnickém nebo jazykovém základě (Egypt, Tunisko, Maroko) také proto, že se obávají narušení své moci díky erozi národní jednoty a etnického či náboženského separatismu (Burgat 2002).

Opačný tábor naopak tvrdí, že chybou je se domnívat, že demokracie může přijít jen v jedné formě a také si myslet, že samotný islám lze vyjádřit, žít a interpretovat jen jedním jediným způsobem (Esposito, Voll 2001). Upozorňuje se na skutečnost, že až příliš dlouhá řada podobně vystavěných kulturologických argumentací udělala neslavnou kariéru. Například katolicismus byl v duchu Webera pochopen jako překážka demokracie a bránící hospodářskému rozvoji. K masivní třetí globální demokratické vlně (1974-1991) však došlo v převážně katolických zemích. Do 80. let 20. století oblíbená teze tvrdila, že konfuciánské země jsou díky své kultuře odsouzené k chudobě. Poté však bylo naopak konfuciánství nově vyloženo jako hlavní motor a důležitý faktor ekonomické prosperity a zrodu „asijských tygrů“, aby se v době asijské krize (1997) opět nakrátko oživily temnější a skeptičtější prognózy stran možného kloubení konfuciánství a kapitalismu. Podobně je konfuciánství údajně protidemokratické, protože pěstuje přílišnou úctu k řádu, hierarchii a moci, vyzdvihuje soulad a spolupráci nad konflikt a soutěživost, zájmy skupiny nadřazuje nad zájmy jedince a závazky či povinnosti nad práva či svobody. Vykládejte to ale demonstrujícím studentům na Náměstí nebeského klidu v Pekingu nebo úspěšným demokratům na Tchaj-wanu. Tak i v islámu lze údajně nalézt hodnoty a koncepty demokracii nepřející, nebo ji vyloženě blokující (Huntington 2008).

Velké historicko-kulturní tradice jsou ve skutečnosti komplexní soustavy nejrůznějších, někdy snad až protichůdných a nekonzistentních, idejí: „Islámská doktrína obsahuje tudíž prvky, které demokracii vyhovují, tak ty, které s ní lze sloučit jen stěží“ (tamtéž: 294). Podobně muslimské rčení z 19. století praví: „Islám je jako moře, ve kterém ulovíte jakoukoliv rybu podle přání“ (podle Kropáček 2002: 79). Vždy pak záleží na tom, jaké prvky či důrazy v daném sociálním či historickém kontextu převáží. Stejně i na tom, co z těchto tradic jednotliví aktéři a interpreti – akademičtí či političtí – vyzdvihnou a zdůrazní (Burgat 2002)⁶⁷. Nelze tak nepřipomenout (Esposito 2003), že i judaismus a křesťanství mělo v různých dobách pro různé lidi různý – a často naprosto odlišný – význam. Po mnoho staletí byla tato náboženství základem legitimacy feudalismu či absolutismu a božského původu vládců, dnes byla naopak přeinterpretována ve prospěch demokratických ideálů. Podobnou dynamiku vykazuje také svět islámu. Přední historici (Cardini 2004, Lewis 2003a) například přesvědčivě ukazují, že islámská

⁶⁷ Velmi populární kulturologickou argumentací svého času (po íránské revoluci v roce 1979 a íránsko-irácké válce) bylo vysvětlovat islámský terorismus jako důsledek revolučního šíitského islámu, který si údajně s politickým násilím rozumí lépe než umírněný a konzervativní islám sunnitský. Po 11. září 2001 se naopak teror v regionu jako na běžícím páse vysvětluje jako důsledek sunnitského wahhábismu (Post 2004).

civilizace se vyznačovala po většinu svých dějin vysokou tolerancí vůči náboženským a etnickým menšinám. V míře daleko větší než tehdejší Evropa. Kultury a náboženské systémy (srov. Huntington 2008) jsou navíc nikoliv statické a neměnné, ale vysoce dynamické. Jejich hodnoty a interpretace se mohou velmi rychle proměňovat. Právě na mezigenerační hodnotový pohyb Arabů, Íránců a Turků směrem k demokratickým principům v posledních třiceti letech poukazuje rozsáhlý Světový výzkum hodnot, ačkoliv zároveň ukazuje na přetrvávající vliv kultury (Inglehart, Welzel 2006)

Zatímco současní západní konzervativci spolu s nekompromisními proudy islámských fundamentalistů tvrdí, že islám je neslučitelný s demokracií (suverénní je pouze Bůh, nikoliv lid), reformní islámský proud upozorňuje, že v islámu jsou dokonce obsaženy všechny předpoklady k jeho skloubení s demokratickými formami vlády. Islámští demokraté a optimisticky naladění západní akademici tak v islámském náboženství naopak hledají – a také bez problémů nacházejí – principy, které jsou více než jen kompatibilní s principy demokracie. Jde především hned o první pilíř islámu, který praví, že „Není Boha kromě Boha“. Nemá se tedy nekriticky vzhlížet k jakýmkoliv vládcům a adorat jakýmkoliv režim či strana, protože cílem uctívání má být pouze jeden suverén, jímž není nikdo jiný než Bůh. Protože jsou si všichni lidé před Bohem rovni, jsou autoritářské režimy budující kultu osobnosti v ostrém rozporu s islámem a vlastně se tak staví na roveň Boha samého (Esposito a Mogahed 2007).

Dále jde o islámský princip *šúrá* (Esposito, Voll 2001), který se odvolává na následující verš Koránu: „Bůh chválí ty, kdož...Pánu svému odpovídají a modlitby své dodržují a záležitosti své na základě porady mezi sebou vyřizují a z toho, co jsme jim uštědřili, rozdávají...“ (podle Kropáček 2002: 93). Jde o islámský argument pro poradu vládců s lidem o společných záležitostech, také ale o princip výběru vládce⁶⁸. S tím souvisí další princip, jímž je *idžmá* (všeobecný sociální konsenzus či vůle lidu). Opět jde o další pilíř možné parlamentní demokracie na islámský způsob, respektive o islámské ospravedlnění západní verze parlamentní demokracie a politické kultury diskuse a kompromisu (Esposito 2003, Kropáček 1996).

V neposlední řadě islám zná pojem *idžtihád*, tedy možnost interpretovat základní principy islámského práva na měnící se situace a nové problémy a výzvy (Esposito, Voll 2001). Názorová pluralita v rámci islámské demokracie je tak ve skutečnosti možná a plně v souladu s islámskou tradicí. Jedna Kniha (Korán) nemusí vést – a nikdy v historii nevedla – k převaze jednoho

⁶⁸ Islám ale připouští jen konzultace mezi muslimy. Problém je pak s náboženskými menšinami (Burgat 2002).

dogmatu (jedné pravdy) a jedné názorové strany. Nekonečně moudrý, dokonalý a neomylný je v tomto pojetí pouze Bůh. Lidé se naopak mohou plést a chybovat. Vždy proto bylo, je a bude k mání více konkurenčních interpretací islámu. Vzájemně soupeřící politické strany by pak v systému pluralitní parlamentní demokracie představovaly analogii různých islámských právních škol. Ty se v muslimském světě vyprofilovaly v průběhu historie a dodnes jejich rozdílné pohledy koexistují vedle sebe. Základ jejich učení je neměnný, část tradice se však neustále proměňuje a interpretuje v závislosti na nových podmínkách, výzvách a požadavcích doby (Burgat 2002). Důležité při úvahách o blízkovýchodní verzi demokracie a možnostech a mezích nově interpretovat islám je také to, že Korán sám nedává příliš mnoho politických či právních pokynů, jak by měly být věci veřejné spravovány. Muslimové se pak obracejí k islámské tradici (k *hadíthům*, výrokům a skutkům Mohameda), kde se snaží nalézt bližší instrukce. Ty si však opět protiřečí, jsou předmětem různých interpretací nebo dokonce odmítání jako neautentických a nedůvěryhodných podvrhů (Esposito 2003, Kropáček 1996, 2002, k pojmům Mendel 2008).

Většinou demokraticky naladěných muslimů požadovaná určitá role islámského práva (*šaría*) při tvorbě zákonů pak může fungovat obdobně jako evropské „přirozené právo“ nebo ústavami zakotvené „všeobecné principy“. Ty jsou také na Západě nadřazené hlasu lidu či většiny, představují zdroj nezpochybnitelných základních hodnot (např. „In God We Trust“ v USA), slouží jako pojistka proti excesům odhlasovaným většinou a je často naprosto nepřijatelné o nich v rámci demokratického zřízení byť i jen diskutovat (Zakaria 2004). Každý pak také v západních demokraciích může jednat dle své svobodné vůle jen do určité míry. Svoboda má i zde své meze. Zejména pro jedince, kteří stojí na okraji převládajícího společenského systému (např. omezení svobody cyklistů v masově motorizovaných společnostech), mimo systém nebo dokonce v otevřené opozici proti systému (anti-demokratická hnutí). Stejně jako se západní demokracie snaží uzavírat prostor pro nepřátele svobody a demokracie, islámská demokracie patrně nebude mít velkého pochopení pro otevřené nepřátele islámu. Nabízí ale střídání vlád a cirkulaci moci na základě volební procedury, stejně tak mírovou a nenásilnou cestu pro řešení ideových, společenských a zájmových konfliktů. To vše ale v rámci islámských hodnot a principů (*šaría*) (Burgat 2002).

Na tomto místě tedy není zajímavé ani tak zjištění, že většina muslimů si přeje demokratickou formu vlády, jak bylo doloženo výše. Stěžejní je zde spíše to, jak si ji v praxi představují, jakými pojmy ji uchopují a rozumí, ale také to, jak ji legitimizují. Řada

problematických bodů se skrývá také v alternativě demokracie v podání islamistických hnutí, z nichž se jich část demokracií dokonce explicitně zaštiťuje. Není bez zajímavosti, že jde vesměs o analogické problémy, se kterými se potýkají také jiná politicko-náboženská hnutí celého dnešního světa. Nejde jen o specifickou Achillovu patu islámských hnutí, ale také hnutí buddhistických, židovských, křesťanských, hinduistických nebo sikhských. Kromě přílišné vágnosti či obecnosti nabízené alternativy a vždy existující možnosti užití politického násilí vysvítá několik dalších velmi konkrétních problémů dlouhodobého charakteru: (a) vztah náboženského nacionalismu k demokracii, (b) k právům menšin a (c) ke svobodám jednotlivce (srov. Juergensmeyer 1994, 2008).

Náboženští nacionalisté celého světa se ve své rétorice a veřejných proklamacích zaštiťují demokracií⁶⁹, kterou požadují i pro své země. Demokratická volební procedura se ostatně uplatňuje stále více také v rámci jejich organizací při volbě vůdců a funkcionářů. Zároveň však existuje i zřejmá *tendence k autoritářství*, kterou však lze úspěšně relativizovat s poukazem na to, že nedemokratičností trpí většinou i sekulární režimy, s nimiž tato hnutí soupeří. To však ještě nevede k vyvrácení obav z možného nedemokratického charakteru hnutí a zejména politiky v případě uchopení moci. V čele náboženských hnutí totiž vesměs stojí nekriticky přijímaní vůdci s nesmírně vysokou autoritou, o nichž není radno pochybovat (obdivován byl i v jiných náboženských oblastech charismatický ajatolláh Chomejní). Tito vůdci vyžadují řád a disciplínu.

Navíc, v politice nemá jít jen o vůli většiny. Většina ještě nemusí mít pravdu. Její názor nemusí vést k ideální a ctnostné společnosti, protože demokracie je vždy ohrožena bezskrupulózními populisty odhodlanými zalíbit se voličům za každou cenu. Ale hlavně, o celé řadě otázek nelze vůbec hlasovat, nutné je namísto toho sledovat nejzákladnější principy odvozené od náboženství a přání Boha. Právě vůdci náboženského nacionalismu se prezentují jako ti, kteří tuto vůli poznali, jejich kroky proto nemají být zpochybňovány a jejich prosazování nesnese kompromisu. Politická náboženská hnutí zpochybňují také racionalitu voličů a soupeření zájmových skupin jako legitimní princip politiky. Místo toho nabízí společenské uspořádání, kde právní řád odvozený z náboženství a jeho tradice představuje základ všech mezilidských vztahů a společenské soudržnosti a jednoty. Demokracie pak slouží jako princip vybírání politických

⁶⁹ Například palestinský Hamás tvrdí: „Islám věří v demokracii“. Sinhálští aktivisté na Srí Lance zase zdůrazňují: „Buddhismus je demokratický již ze své podstaty“. Jestliže je totiž demokracie chápána jako vláda většiny – a majorita v těchto společnostech je muslimská (nebo buddhistická atd.) – pak se v rámci hnutí často předpokládá, že i náboženstvím inspirované politické zřízení musí být automaticky také nutně demokratické.

vůdců, jejichž manévrovací možnosti jsou však omezeny právě tímto právem a náročnými mravními standarty. Náboženský nacionalismus tedy neusiluje o teokracii, tedy přímou vládu duchovních, nýbrž o vládu demokraticky vybíraných laiků sebe-omezených náboženskými imperativy.

Dále vystupuje obava o osud *náboženských menšin* ve státech vedených náboženskými nacionalisty, avšak opět relativizovaná s poukazem na skutečnost, že jsou minority až příliš často diskriminovány i v režimech sekulárních. Menšiny mohou strádat širokou škálou ústrků: od spíše symbolických (všem společné státní symboly a svátky odvozené od většinové náboženské tradice), přes diskriminaci minorit ze strany státních institucí (např. menší podíl pracovníků ve státních službách, v úřadech, u policie) až po situace, kdy jsou nuceny dodržovat náboženské právo a předpisy jim cizí (např. v oblasti stravovacích zvyklostí, rodinného práva) nebo dokonce hrozí vyhnání z „posvátného území“. Řešení postavení menšin však existuje. Pokud jsou geograficky koncentrované, mohou získat autonomní status s vlastní samosprávou a autonomním právním řádem (např. obdoba křesťanských a židovských milletů v Osmanské říši, autonomní komunity v Indii v době britského kolonialismu). V opačném případě lze použít princip tzv. dvoustupňové šaríi. Ten počítá s tím, že ve všech náboženských tradicích lze identifikovat množinu všem společných závazných hodnot a univerzálně platných norem. Ve specifických právních oblastech (např. rodinné právo) pak platí pro různé náboženské komunity různé právní režimy (např. současný Írán či řecká Thrákie, Indie v dobách Mogulské říše). Skutečný a těžko řešitelný problém je tak patrně jinde. Náboženský nacionalismus totiž vykazuje podstatně větší toleranci k ostatním náboženským tradicím než k ateistům či sekularistům. Právě jejich postavení by bylo skutečně problematické.

Také postavení a práva jedince mohou být zpochybňována. V případě konfliktu individuálních potřeb a zájmů skupiny dostává v komunitárním pojetí politiky s důrazem na hodnotu soudržného společenství přednost skupina. Příliš autonomní jedinec vybavený širokou škálou práv a svobod (vyznání, projevu, shromažďování atd.) je chápán jako nebezpečí pro skupinovou soudržnost a kolektivní identitu. Proto jsou mu namísto práv ukládány spíše povinnosti a zdůrazňovány závazky, stát je tady pak od toho, aby morálku jednotlivců předepisoval a kontroloval (Juergensmeyer 1994, 2008).

(7) Podpora islamistických hnutí: obliba, ale ne bezmezná

Podrobné zmapování názorů v současném Egyptě ukazuje, že se zdejší Muslimské bratrstvo těší vysoké popularitě. Pozitivně („spíše“ nebo „velmi“) ho hodnotí celých 75 % Egyptanů („velmi pozitivně“ pak 37 %). Ačkoliv se zdá, že podpora jde napříč různými demografickými a sociálními segmenty populace, mírně větší sympatie si získalo u lidí s vyšším nebo středním příjmem (přes 40 % hodnotí „velmi pozitivně“), chudší lidé jsou vůči Bratrům poněkud chladnější (26 %). Jen o něco menším sympatiím se však zároveň těší sekulární Hnutí šestého dubna (70 %), které se podílelo na organizování demonstrací proti autoritářskému režimu. Podobný rozštěp veřejnosti se týká i volebních preferencí. Muslimské bratrstvo, které se stále více profiluje jako centristická konzervativní strana, by volilo 17 % voličů. Jde tedy o jednu ze tří nejoblíbenějších stran účastnících se voleb. Přitom soutěží o podporu voličů s liberální a středovou Stranou nový wafd (*Hizb al-Wafd al-Jadid*) (20 % preferencí) a také se sekulárním centristickým uskupením El-Ghad (Zítrek) (16 % preferencí). Národní demokratickou stranu bývalého prezidenta by volilo asi 10 % občanů. Podporu Muslimského bratrstva a politického islámu pak dokresluje skutečnost, že mnohaletý zákaz náboženských stran, který prosadil sekulární Mubarakův režim, trápil jen asi 16 % Egyptanů (nejsilněji pocítované problémy se týkaly ekonomiky, korupce a celkové nedemokratičnosti) (Pew Center...2011).

Lze tedy říci, že islamisté jsou oblíbení a na jejich dlouhodobou činnost v sociální, vzdělávací i politické oblasti je nahlíženo s uznáním. Nicméně zdaleka nedisponují monopolem na popularitu a o oblibu se dělí s širokou škálou dalších stran a hnutí, včetně těch sekulárních a liberálnějších. Podobné kontury může mít situace i v dalších blízkovýchodních zemích. Je to však velmi obtížné odhadovat, protože jde vesměs o represivní režimy, kde islamisté a další strany neprochází pravidelným testem voličské obliby. Muslimové (Pew Center...2010) se také rozcházejí v hodnocení známých blízkovýchodních militantních islamistických organizací angažujících se nejen v charitativní činnosti, vzdělávání, provozování lékařských klinik, ale také v ozbrojeném boji s Izraelem či s vlastními sekulárními oponenty v tuzemsku. Libanonský šíitský Hizballáh hodnotí pozitivně 94 % libanonských šíitů, ale jen 12 % zdejších sunnitů a 20 % křesťanů. Populární je pak ještě v Palestině (61 %) a v Jordánsku (55 %), podstatně méně ale již v Indonésii (43 %), Egyptě (30 %) nebo Turecku (5 %). Velmi podobné pověsti se těší palestinský Hamás. Nejlépe ho hodnotí Jordánci (60 % pozitivně). Názory Egyptanů, Libanonců nebo Nigerijců jsou již polarizované do dvou zhruba stejně silných táborů, přičemž Turci na

Hamásu většinově neshledávají nic pozitivního (67 % hodnotí negativně, dalších 24 % se k otázce nevyjadřuje). Velmi podobně (Pew Center...2009) dopadá také hodnocení světových islamistických leaderů. Hassan Nasralláh (Hizballáh) se těší většinové oblibě snad jen v Palestině (65 %) a je vzýván také částí populace v Libanonu a Egyptě (více než třetinou obyvatel). Například obliba íránského prezidenta Ahmadínedžáda je pak na Blízkém východě ještě nižší.

Skutečný volební úspěch islamisté v prostředí autoritářských režimů dosud slavili pouze v několika málo případech. V Alžírsku nejprve Fronta islámské spásy (FIS) zvítězila v historicky prvních komunálních volbách (1990) konaných od získání nezávislosti v roce 1962. Poté slavila drtivý úspěch i v prvním kole parlamentních voleb v roce 1991 (41,7 % hlasů). Na druhém místě s velkým odstupem skončila poražená sekulární vládní režimní strana Fronta národního osvobození s 20,6 %. Také menší islamistické strany si vedly dobře (an-Nahda s 2 % hlasů, Hamas s 5,4 %) než zbylé menší sekulární strany (Beránek 2007). Po vojenském převratu, anulování výsledků voleb, krvavé občanské válce a zákazu činnosti náboženských stran (1996) převzala část voličů FIS strana Harakat Moushtama Issilm (HMI), kterou v roce 2002 volilo 7 % voličů. Jejich společnou charakteristikou byla nedůvěra v současný sekulární represivní stát a především vůči oficiálním náboženským institucím (naopak se její voliči od zbytku populace neliší v postojích vůči demokracii, vůči roli žen ve společnosti či v sociálních a demografických charakteristikách) (Rivero, Kotzé 2007).

Těsné volební vítězství nad sekulárním hnutím Fatah (OOP) zaznamenal také palestinský Hamás v komunálním a poté parlamentním klání v roce 2005 (získal 44 % hlasů a nadpoloviční většinu křesel v parlamentu, Fatah 41 % a menšinu opozičních lavic). Hamásu se podařilo získat protestní hlasy i těch Palestinců, kteří sice nehoří pro islámský stát, ale jsou rozčarovaní korupcí dlouhodobě vládnoucího sekulárního Fatahu (OOP) a mimořádně podráždění mnohaletým rozkrádáním rozvojové a humanitární pomoci, kdy si sekulární funkcionáři v uprchlických táborech staví vily zatímco zbytek palestinské populace žije na hranici absolutní bídy (Čejka 2007). Fenomenálnímu úspěchu se pak těší Strana spravedlnosti a pokroku (AKP) v Turecku, které se podařilo přesvědčivě zvítězit již ve třetích parlamentních volbách v pořadí (2002, 2007, 2011). Předchozí islámsky a konzervativně profilované strany byly jako na běžícím páse po celou historii zakazované ústavním soudem, Welfare Party, která v roce 1995 zvítězila ve volbách a vytvořila vládu byla svržena v tzv. měkkém vojenském puči v roce 1997, její politici pozavíráni a strana zakázána (srov. Kepel 2002, Roy 2005). Její podpora souvisí se ztrátou důvěry v sekulární

stát a jeho instituce (korupce, nedůvěra v policii) a s touhou po vstupu více věřících lidí do politiky (Rivero, Kotzé 2007, Pirický 2006).

Slušných výsledků na Blízkém východě dosahují islamisté také v parlamentních volbách v Jordánsku (po roce 1989 legalizace činnosti politických stran) nebo v Maroku (Kepel 2002). Jejich podpora souvisí s názorem, že by mělo politické a úřednické funkce zastávat více zbožných lidí, případně jde o voliče, kteří si také přejí více demokracie (Rivero, Kotzé 2007). Také mimo oblast Blízkého východu se umírnění islamisté čas od času po volbách stali součástí vládních koalic (Bosna, Bangladéš, Tádžikistán, Pákistán, Súdán) (Juergensmeyer 2008). Nezískávají však zpravidla nikdy více než kolem pětiny hlasů (Roy 2004, Kropáček 1999, 2002), vesměs se jim nedaří jako v předrevolučním Íránu, v Turecku nebo Alžírsku vytvořit soudržnou koalici městské chudiny, studentů a intelektuálů a středních vrstev pod společným zeleným praporem islámu, případně tuto koalici dlouhodobě udržet. To však neznamená, že v rámci fragmentovaného a do množství malých stran rozpadlého politického spektra nemůže jít o nejsilnější politický proud (Kepel 2002).

POPULAČNÍ EXPLOZE: BLÍZKÝ VÝCHOD A BEZPRIZORNÍ MLÁDEŽ

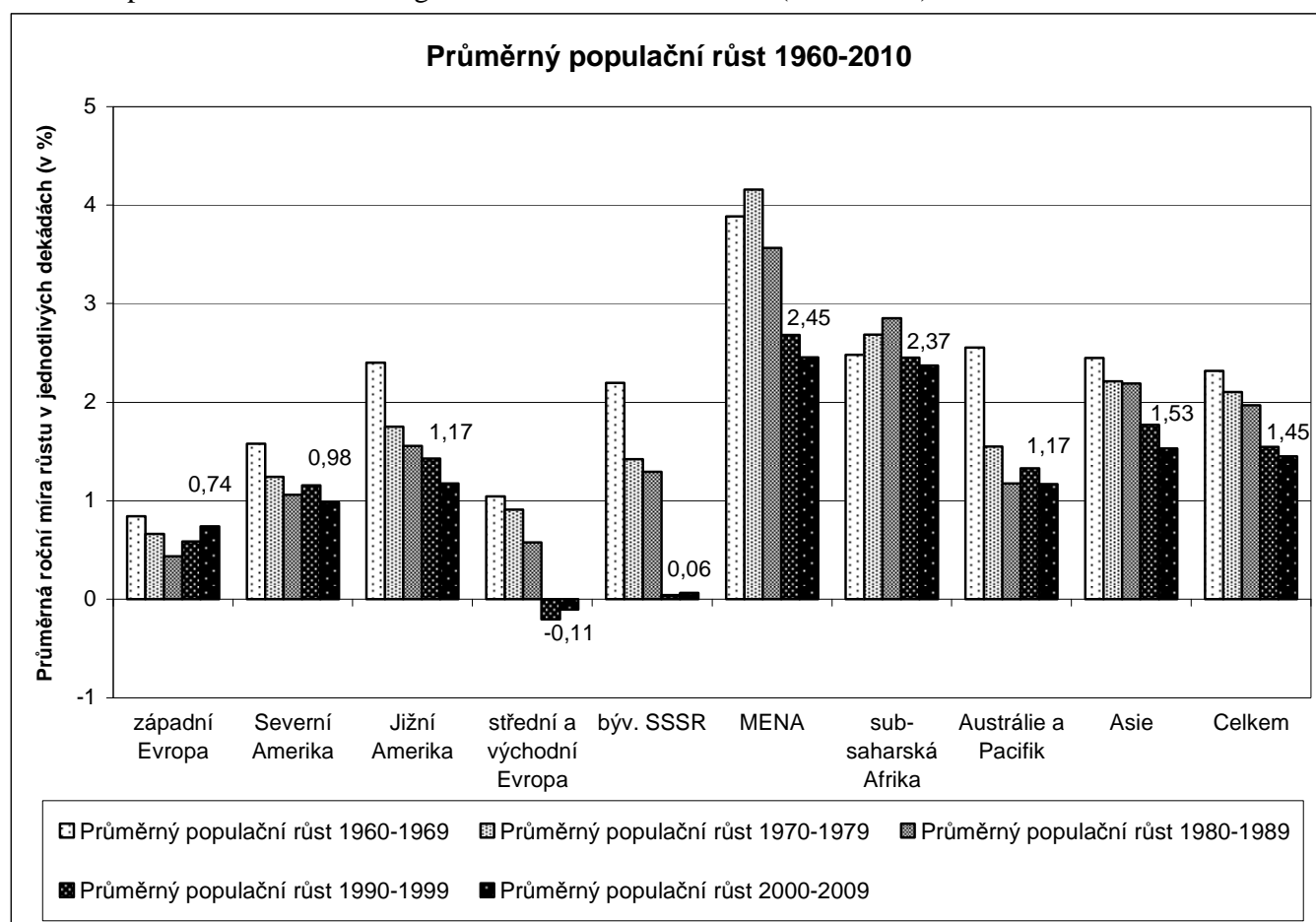
Demografická revoluce, růst sociálního napětí a politická destabilizace

„Populační exploze“, která se přehnala Blízkým východem v posledních padesáti letech, způsobila téměř pětinasobný nárůst obyvatelstva: v roce 1950 zde žilo asi 100 milionů lidí, dnes je to již přes 440 milionů a demografické prognózy pro rok 2025 hovoří až o 639 milionech obyvatel (Richards a Weterbury 2008). Zúžíme-li poněkud pohled pouze na arabské země regionu (tedy Blízký východ bez Izraele, Turecka a Íránu), zjistíme, že v průběhu celého 20. století zde došlo k úctyhodnému téměř osminásobnému nárůstu populace. Kolem roku 1900 se totiž početnost převážně arabské populace odhadovala na přibližně 36 milionů. O sto let později to již bylo 280 milionů (Kropáček 1996). Dramatický demografický vývoj Blízkého východu však není zarážející jen z perspektivy hrozivě vypadajících absolutních čísel vyjadřujících tempo zdejšího populačního růstu. Naprosto bezprecedentní je také ve srovnání s ostatními světovými regiony (snad s výjimkou sub-saharské Afriky, viz graf), ale také v historickém srovnání s demografickým vývojem Evropy. Blízký východ se zdá být co do tempa a razance populační exploze skutečným unikátem. Také politické důsledky zdejšího rapidního demografického vývoje pak musí být nutně citelnější, více destabilizující a problematičtější.

„Rychlý početní růst obyvatelstva rozvojových zemí v 60. a 70. letech 20. století vyvolal u odborníků obavy, zda tyto země budou mít dostatek prostředků k zvládnutí tohoto procesu a zda situace nevyústí v sociální a politické nepokoje“ (Kalibová 2008: 289, obecně k demografickým faktorům a vzniku konfliktů Tomeš a kol. 2007). Rychlé demografické změny na Blízkém východě vytvořily obrovský populační přetlak, tlak na tenčící se nedostatkové přírodní zdroje (úrodná zemědělská půda a pastva, zdroje pitné vody, otop na vaření), přetlak a stále více neuspokojenou poptávku mladých lidí na trhu práce, masivní a nezvládnutý exodus z venkova do měst, rostoucí touhu po emigraci do zahraničí (Západ i bohatší arabské země těžící ropu) a zejména enormní růst vnitřního sociálního i politického napětí. S velmi rychlým populačním vývojem totiž v regionu již několik desetiletí nestačí držet krok daleko pomalejší vývoj v ekonomické, sociální a politické oblasti. Již tak dramatická demografická situace v kontextu nerovnoměrné modernizace je navíc dále komplikována vysokou zranitelností regionu vůči nepříznivým dopadům klimatické změny (nezadržitelná dezertifikace v regionu severní Afriky, častější výkyvy v chodu počasí, sucha a neúrody v regionech ekonomicky i existenčně

závislých na zemědělské produkci, prohlubující se potravinová nesoběstačnost)⁷⁰ a také dnešní relativní uzavřenosti možností mezinárodní migrace z populačně rostoucích regionů světa do bohatších zemí (viz vízová povinnost a další těžko překonatelné administrativní bariéry pro ekonomické migranty, environmentální uprchlíky i politické azylanty je společným tématem mladých lidí v celém regionu).

Graf 4 Populační růst v makro-regionech světa v l. 1960-2010 (v % za rok)



Pozn.: Vlastní výpočty průměrných měr růstu populací za jednotlivé země a dekády. Následný výpočet průměrné míry růstu za makro-regiony nezohledňuje populační velikost jednotlivých států (nevážené průměry států). Průměrná míra růstu vyjadřuje v procentech přírůstek či úbytek populace za jeden rok. Jde především o výsledek dvou trendů: tempa porodnosti a úmrtnosti.

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

⁷⁰ Z těchto důvodů OSN začíná kromě ekonomických migrantů či politických uprchlíků rozlišovat také zcela novou kategorii tzv. environmentálních uprchlíků.

Ačkoliv se jednotlivé země regionu svým tempem demografického vývoje různí (viz tabulka), celková populační dynamika Blízkého východu tak stále připomíná rychle rozjetý vlak, který není vůbec lehké zpomalit. Populace Kuvajtu, Jemenu či Saúdské Arábie se proto v příštích dvaceti letech zdvojnásobí. Počet Iráčanů, Jordánců nebo Syřanů se pak stačí zdvojnásobit za necelá tři desetiletí. Na vedlejší – demografickou – kolej se zatím podařilo odklonit pouze několik prvních „vlastovek“: Libanon, Turecko, Tunisko či Írán (i zde se však populace zdvojnásobí za 50-60 let). Jde o země, kde se zatím nejzřetelněji prosadila druhá fáze procesu – který demografové souhrnně označují jako demografickou tranzici (viz dále) – totiž postupný pokles porodnosti. Dnešní mladé Arabky, Turkyně nebo Íránky už prostě z nejruznějších důvodů nemají nebo nechtějí mít šest až sedm dětí, což bylo naprosto běžné ještě v generaci jejich rodičů či prarodičů (míry plodnosti na jednu ženu z let 1970-80). Dnešní generace matek na Blízkém východě se průměrně spokojí s třemi až čtyřmi dětmi (což je po subsaharské Africe stále nejvíce na světě). Mladé Libanonky, Turkyně, Íránky nebo Tunisanky pak v průměru porodí jen nepatrně více než dvě děti, což jsou již počty synů a dcer velmi podobné některým státům Evropy či USA (Hancioglu, Ergocmen, Unalan 2004, Richards a Waterbury 2008).

Jaké jsou základní příčiny současné výbušné demografické situace? V celém blízkovýchodním regionu se kolem poloviny 20. století začala výrazně snižovat úmrtnost, což však po mnoho let nebylo ani zdaleka provázeno srovnatelně výrazným snižováním porodnosti. Ba naopak, porodnost se držela řadu desetiletí na celosvětově vůbec nejvyšší úrovni. A i přes její postupný pokles v posledních letech se stále drží vysoko nad světovým průměrem a dokonce i nad porodností běžnou v těch nejzaostalejších rozvojových zemích (tzv. low development countries, LDC). V řeči demografických statistik to dnes znamená zhruba 27 živě narozených Arabů, Berberů, Turků či Íránců na 1000 obyvatel. Oproti světovému průměru 21 živě narozených či oproti 24 novorozencům na 1000 obyvatel v LDC. Jediný region světa, který dnes snad může „trumfnout“ Blízký východ co do tempa populačního růstu a míry porodnosti, je chudobou a zaostalostí zužovaná subsaharská Afrika (kolem 40 novorozenců na 1000 obyvatel)⁷¹ (Richards a Waterbury 2008, World Bank...2010).

⁷¹ Tradičně vysoká porodnost na Blízkém východě představovala na počátku demografické tranzice (v letech 1950-1955) 50,5 novorozenců na 1000 obyvatel. Do roku 1970 se snížila na 45 novorozenců. V roce 1992 již činila pouze 34 novorozenců a v roce 2003 zhruba 27 novorozenců (Richards a Waterbury 2008).

Tab. 8 Průměrné tempo populačního růstu v zemích MENA 1960-2010 (v % za rok)

Země	1960-1969	1970-1979	1980-1989	1990-1999	2000-2009
Alžírsko	2,31	3,11	3,03	1,99	1,49
Bahrajn	3,44	4,46	3,60	2,89	2,18
Egypt	2,50	2,21	2,62	1,98	1,87
Irán	2,71	3,13	3,43	1,67	1,48
Irák	3,00	3,21	2,96	2,82	2,57
Izrael	3,46	2,75	1,77	3,03	1,95
Jordánsko	5,78	3,78	3,74	4,25	2,40
Kuvajt	9,99	6,29	4,58	...	2,81
Libanon	2,66	1,52	0,51	2,40	1,28
Libye	3,85	4,25	3,78	2,04	2,02
Maroko	2,75	2,45	2,44	1,56	1,15
Omán	2,68	4,45	4,56	2,82	1,87
Palestina	3,32
Katar	8,79	7,40	7,50	2,69	8,72
Saúdská Arábie	3,32	4,95	5,48	2,52	2,29
Súdán	2,48	3,04	2,86	2,53	2,13
Sýrie	3,17	3,38	3,54	2,64	2,71
Tunisko	1,94	2,11	2,46	1,71	0,97
Turecko	2,50	2,45	1,98	1,72	1,34
Spojené arabské emiráty	8,22	15,53	6,53	5,48	4,06
Jemen	2,02	2,54	3,78	4,04	2,88

Pozn.: Vlastní výpočty aritmetických průměrů tempa populačního růstu za jednotlivé země a dekády.

Zdroj: World Bank Development Indicators 2010

Také v historickém srovnání demografických trendů s Evropou, kde k obdobné demografické tranzici došlo zhruba v letech 1850 - 1950 (v Anglii a Francii ještě o něco dříve), je Blízký východ výrazně odlišný. Jde však o odlišnost spíše kvantitativní, nikoliv kvalitativní. Stejně jako v jiných rozvojových regionech světa zde totiž demografická revoluce nastoupila později než v Evropě. Její průběh byl ale o to dramatičtější a rychlejší, vedl k vyššímu nárůstu počtu obyvatel v kratším čase (Toušek, Kunc, Vystoupil a kol. 2008). „Zatímco dosud početní růst světové populace byl především důsledkem demografické situace ve vyspělých zemích, v druhé polovině 20. století bylo výrazné zrychlení početního růstu světové populace ovlivněno především populačním vývojem v zemích rozvojových...Tak vysoké tempo početního růstu obyvatelstva v rozvojových zemích v druhé polovině 20. století nebylo dosud v historii lidstva zaznamenáno. Počet obyvatel se v rozvojových zemích v letech 1950-2007 více než ztrojnásobil“ (Kalibová 2008: 288-289).

Oproti tzv. francouzskému i anglickému typu demografické revoluce se tzv. japonsko-mexický typ, charakteristický pro rozvojové země včetně Blízkého východu, v první fázi vyznačuje rychlým snižováním úmrtnosti (lepší hygiena, dostupnější zdravotnické technologie a léky z bohatých zemí, vakcinace, rozvojová pomoc atd.) za současné stagnace či dokonce krátkodobého zvyšování porodnosti. Porodnost se významně snižuje teprve až s určitým delším časovým odstupem ve druhé fázi demografické tranzice. V tomto mezidobí mezi snížením měr úmrtnosti a porodnosti tedy dochází k nejrychlejšímu populačnímu nárůstu (oproti tomu v případě francouzského typu demografické tranzice dochází k poklesu porodnosti i úmrtnosti takřka současně, s kratším časovým odstupem).

Celkové přirozené přírůstky populace jsou pak v případě japonsko-mexického typu demografické tranzice natolik vysoké, že ke zdvojnásobení populace dochází za 20 i méně let. Přitom platí, že proces populačního nárůstu v souvislosti s demografickou revolucí, který v Evropě trval řádově sto let, „zvládne“ většina rozvojových zemí zhruba v polovičním čase. Demografická tranzice tak v řadě blízkovýchodních zemí stačila proběhnout v posledních padesáti letech, způsobila ale často i více než pětinasobný nárůst jejich obyvatelstva. V řadě zdejších zemí navíc ještě zdaleka neskončila. Oproti tomu ve Francii trval ten samý proces sto let, avšak celkově se počet obyvatel v jeho průběhu zvýšil pouze asi 1,8krát (Kalibová 1997, Richards a Waterbury 2008).

Když tento univerzální demografický proces vždy provázený „populační explozí“ s údivem pozoroval a na četných statistikách dokládal v jeho (z dnešního pohledu) velmi umírněné historické formě anglický pastor a ekonom Thomas Malthus (1766-1834), věštil Evropě dosti ponurou budoucnost. Všiml si, že zatímco zdroje obživy tehdy rostly spíše lineárně (aritmeticky), populační početnost začala narůstat geometricky. Nutným výsledkem této kolize mezi demografií, limity přírodního prostředí a ekonomickými možnostmi (velkým tématem tehdejší Anglie byl růst nezaměstnanosti a bídy) se zdála být regulace populací skrze tehdy četné války, nemoci, hladomory a podobné pohromy. Evropu měla čekat velmi neklidná a spíše neradostná budoucnost (Malthus 2002). Dnes tedy region Blízkého východu prochází obdobnou demografickou fází jako svého času politicky destabilizovaná Evropa a hrozí mu lapení v podobné malthusiánské pasti (srov. Brzezinski 1993). Kromě výše vylíčené kvantitativní odlišnosti tohoto vývoje dané rapidním tempem blízkovýchodní populační změny však vše dále komplikují ještě podstatné kvalitativní odlišnosti kontextu, ve kterém se odehrává.

Současná blízkovýchodní demografická revoluce totiž navíc není – oproti Evropě od konce 18. do počátku 20. století – provázena dalšími paralelními revolucemi: zemědělskou (růst produktivity a potravinová soběstačnost), průmyslovou (zaměstnání přebytečné pracovní síly uvolněné z venkova), ani technologickou (mezinárodní konkurenceschopnost, růst produktivity) (Kennedy 1996). Tempo a rozsah demografické exploze (lepší hygiena, dostupnost vakcín, léčiv i zdravotní péče) v těch chudších blízkovýchodních zemích výrazně a dlouhodobě převyšuje tempo ekonomického růstu a společnosti zůstávají uvězněné v tradičním kruhu bída a chudoby (např. Egypt, Jordánsko, Írán minimálně do 60. let 20. století). Naopak v průběhu evropské modernizace byl ekonomický a demografický vývoj provázanější. Postupně se podařilo vytvořit takový ekonomický růst, který svým tempem naopak začal předbíhat nárůst populace. To vedlo k pozvolnému zvýšení ekonomického příjmu na jednoho obyvatele, z toho plynoucího růstu bankovních úspor drobných střadatelů i spotřeby stále koupěschopnějších domácností. Úspory a spotřeba domácností dále stimulovaly růst výroby a investice do nových kapacit, zlepšování efektivity produkce a ve výsledku další růst ekonomiky, což zpětně umožnilo zvyšování průměrných příjmů se zde naznačenými pozitivními zpětnovazebními dopady (Lerner 1964).

Stejně tak není v kontrastu s historickým vývojem Evropy blízkovýchodní demografická exploze provázena geopolitickou dominancí populačně rostoucího regionu. Ta Evropě mimo jiné (např. dovoz přírodních surovin a zemědělských produktů z kolonií do početně rostoucí Evropy) umožnila skrze masivní emigraci „přebytečného“ obyvatelstva do zámořských držav (Severní a Jižní Amerika, Austrálie, Afrika) upustit přebytečné a stupňující se populační, sociální a politické napětí⁷². Socioekonomické nerovnosti mezi extrémně chudými a relativně movitějšími Evropany by byly v Evropě od 18. až do počátku 20. století daleko výraznější. Totéž by platilo o absolutních počtech nespokojené a revolučně laděné evropské chudiny. To by svého času na Starém kontinentě vedlo k vystupňování již tak intenzivního vnitřního sociálního, ideologického a politického kvasu. Svět je ale dnes již zaplněn a bariéry pro pohyb osob z populačně rostoucích zemí jsou výrazně větší než tomu bylo v minulosti. Tyto populace jsou naopak drženy pod pokličkou v rámci hranic jednotlivých národních států chycené do různých podob malthusiánské pasti. Jako „ventil“ populačního přetlaku nakonec dnes Blízkému východu na rozdíl od Evropy neposlouží ani služba v koloniálním vojsku, kam bylo možné v době evropské populační exploze

⁷² Například bez masového exodu obyvatel do zámoří by byl roku 1900, tedy na konci demografického přechodu, počet obyvatel Anglie téměř dvojnásobný (oproti 41 milionům by přesáhl 70 milionů) (Kennedy 1996: 14).

„uklidit“ potenciální „potřizy“ z narůstajících řad bezprizorních mladíků (ztráty v bojích, ještě větší na nemoci, disciplinace a sociální kontrola) (srov. Kennedy 1996, Sutcliffe 2004).

To vše navozuje, že politické důsledky blízkovýchodní demografické revoluce by mohly být daleko dramatičtější než tomu bylo v minulosti v případě i tak dosti násilného a vyostřeným politickým konfliktem provázeného evropského populačního vývoje. Rychlé zvýšení populační početnosti doprovázené rostoucím podílem mladých lidí (přesněji mužů) totiž má dle řady politologů a historiků vždy své destabilizující vnitropolitické a mezinárodněpolitické implikace. Zejména pak v kombinaci s dalšími nepříznivými faktory s železnou pravidelností přispívá k vzestupu popularity radikálních ideologií a hnutí, k častějšímu výskytu občanských válek či revolucí, ale také k vnější expanzi (srov. Brzezinski 1993, Kennedy 1996, Huntington 2001, Tomeš a kol. 2007).

Demografická tranzice: islám, populační politika a „ženská otázka“

Co způsobilo, že se na Blízkém východě držela porodnost tak dlouho na tak vysoké úrovni? A jaké jsou příčiny jejího dnešního velmi rychlého poklesu v některých státech? Ve všech ekonomicky zaostalých zemích bez fungujícího státního sociálního zajištění dětí – hlavně synové – vždy fungují jako svérázný „penzijní fond“ pro poklidné stáří. A také jako „pojišťovna“ pro eventuelní období nemoci, úrazu, ztráty práce či jiné nenadálé pohromy. Dívky se vdají a odejdou do domácnosti rodiny manžela, naopak synové zůstávají rodičům nablízku a jsou jim celoživotní oporou. Odtud tradiční čínské přísloví: „Vychovávat dceru je jako obdělávat cizí pole.“ Arabskou obdobou tohoto postoje je třeba staré alžírské rčení: „Mít dceru je jako trn v patě.“ Nejinak je tomu totiž na Blízkém východě, kdy jsou synové v duchu islámské tradice již od nejútlejšího věku vedeni ke ctění a adoraci svých matek a k vědomí celoživotního závazku a zodpovědnosti vůči oběma rodičům. Nutně jsou pak synové svými rodiči tradičně protěžováni po všech stránkách, včetně školního vzdělávání. Lepší vzdělání synům potenciálně zajišťuje vyšší příjem a lepší možnosti postarat se v budoucnu o rodiče. Přitom je dobré mít alespoň sedm dětí, protože si tím rodiče s dostatečně velkou pravděpodobností zajistí přinejmenším tři syny, kteří již v tomto počtu mohou mít šanci se společnými silami o stárnoucí či nemocné rodiče postarat. Jistější je samozřejmě mít dětí ještě o trochu více, protože riziko úmrtí synů je při absenci kvalitního zdravotnictví poměrně velmi vysoké (Frouzová 2005, Richards a Waterbury 2008).

Děti pak zvláště na venkově, kde ještě donedávna žila naprostá většina populace Blízkého východu, představují zdroj levné pracovní síly pro obhospodařování kusu půdy nutného k obživě rodiny. Zároveň se též předpokládá, že dívky přiloží ruku k dílu a matce pomohou s chodem početné vícegenerační domácnosti; bez jejich pomoci by matky snad ani neměly šanci vše zvládnout. Proto také v chudých rodinách, které si nemohou dovolit poslat do školy všechny své děti, dostávají přednost synové. Jde o typickou situaci chudších, konzervativních a převážně zemědělských blízkovýchodních regionů. Ale také o jeden z důvodů, proč se například postavení městských egyptských žen v 90. letech 20. století zhoršilo po neoliberalních ekonomických reformách naordinovaných zemi Světovou bankou a Mezinárodním měnovým fondem (programy strukturálních úprav dohodnuté v r. 1991 až 1996), které sice vylepšily makroekonomické ukazatele Egypta, ale výrazně zhoršily životní situaci středních a nižších vrstev. Naopak všude tam, kde roste sociální status žen a jejich vzdělání, dochází k postupnému poklesu porodnosti. Jakoby se naplňovalo heslo druhého egyptského prezidenta A. Sadata: „Rozvoj je nejlepší antikoncepce“ (al-Nakkáš 2004, Richards a Waterbury 2008).

Jednou z dalších možných odpovědí je v rámci oblíbených kulturologických argumentací poukaz na vliv tradičně pojímaného islámského náboženství a hodnot, které propaguje: důraz na rodinu, sňatky v časném věku, roli ženy primárně v domácnosti a při výchově dětí nebo společenská prestiž muže a rodiny odvíjející se od počtu dětí a čistoty, spořádanosti a „neposkvrněnosti“ ženy. Vskutku, vykročíme-li za hranice Blízkého východu do oblastí, kde žijí muslimové v těsném sousedství s ne-muslimy, často vidíme podstatně rozdílné demografické chování těchto populací. Převážně muslimská Albánie má největší porodnost ze všech evropských zemí, muslimům v Malajsii se rodí více potomků než zde žijícím Číňanům či Indům. Něco podobného platí také o muslimech usazených v Indii či na Srí Lance. Také palestínští Arabové mají vyšší porodnost než jejich židovští či křesťanští sousedé žijící v Izraeli, stejně i potomci muslimských přistěhovalců žijících v Evropě vykazují alespoň v prvních generacích o něco vyšší plodnost svých žen (ve většině příkladů je však obtížné odlišit roli islámu a jeho údajných pro-natalitních hodnot od nižšího socio-ekonomického postavení uváděných muslimských společenství oproti srovnávaným ne-muslimským populacím).

Avšak velmi podobné postavení ženy v rodině a společnosti (primárně domácí sféra, sňatky v nízkém věku a domlouvané rodiči, pasivita a poslušnost, po sňatku odchod do domu rodičů manžela) a důraz na početné potomstvo lze dodnes nalézt například u hinduistů v Indii

nebo u celé řady křesťanských skupin v Libanonu (Malá 2004, Jazairiová 2004). Navíc tradiční kultury se dokáží velmi rychle měnit, například díky ekonomickému rozvoji nebo státní intervenci. Kupříkladu v Číně byl společenský status ženy ještě v 50. letech 20. století nižší než ve většině převážně muslimských zemích (žena nemá žádný majetek, sama je majetkem muže, který se s ní může lehce rozvést, tendence zabíjet novorozené dcery posílená státní politikou jednoho dítěte), od té doby ale prodělal dramatický vzestup. Přitom nemusíme chodit ani tak daleko, stačí si vzpomenout na postavení ženy a reprodukční chování (vysoká plodnost žen a početné rodiny) v evropských společnostech ještě před třemi čtyřmi generacemi (Inglehart a Norris 2004).

Exemplárním blízkovýchodním příkladem je v souvislosti s diskutovanou rolí náboženství a kultury Islámská republika Írán. Írán zažil po islámské revoluci (1979), kdy bezprecedentně vzrostla moc duchovních i role islámu v životě společnosti, neméně závažnou a neméně prudkou revoluci demografickou. Íránští vládcí s odkazy na islám nejprve v revolučním nadšení a zejména v době krvavé války s Irákem (1980-88) podporovali vysokou porodnost. Pak se ale zalekli ekonomických a politických důsledků nekontrolovatelné demografické exploze. Zrušili podpory a výhody pro početnější rodiny, v médiích a ve školách začali propagovat umírněné demografické chování, vybudovali síť dostupné lékařské a gynekologické péče po celé zemi a podpořili užívání antikoncepce (dnes užívá 74 % vdaných íránských žen) a dokonce také dobrovolnou a bezplatnou sterilizaci žen, které si již další děti nepřejí. V zemi, jejíž oficiální doktrínou se stal svévolně a pružně vykládaný šíitský islám, tak nakonec došlo k vůbec nejrychlejšímu poklesu plodnosti na světě, a to za vydatné podpory nábožensky orientovaného státu. Ještě v předrevolučním roce 1976 činila průměrná plodnost íránské ženy 6,5 dítěte (na venkově dokonce 8,1). K dnešnímu dni se snížila na asi 2,1 dítěte porozeného jednou ženou (na venkově 2,4), což je rychlost změny nemající v historii naprosto žádné obdoby (Richards a Waterbury 2008).

Kromě Íránu provádí dlouhodobě nejdůslednější politiku kontroly porodnosti právě Tunisko a „sekulární“ Turecko (právně závazná nejnižší hranice pro uzavření sňatku, dostupnost antikoncepce, vzdělávání žen, šíření osvěty), kde také došlo k významnému a rychlému poklesu porodnosti. Oproti tomu dlouhodobě pro-natalitní jsou politiky „ropných“ států Arabského poloostrova. V uplynulém století zde proto došlo dokonce k desetinásobnému nárůstu populace vystupňovanému zejména po boomu těžby ropy. Například konzervativní Saúdská Arábie, jejíž

státní doktrínu představuje ortodoxní islám, se snaží zmírnit svou závislost na zahraniční pracovní síle (60 až 90 % veškeré pracovní síly zaměstnané v těžebním sektoru, službách, bankovníctví) podporou porodnosti saudsko-arabských žen. Porodnost je státem štědře financovaná z „petrodolarů“. Podobně je tomu také například v sousedním Kuvajtu, který trpí obdobnou závislostí na politicky nespolehlivé zahraniční pracovní síle (viz vynucený odchod Palestinců po roce 1991, kteří otevřeně podpořili invazi iráckých vojsk Saddáma Husajna). Politické důvody hrály či stále hrají svou roli při povzbuzování velkých rodin také v rámci protizraelské ideologie (především v Palestině). Porodnost je v tomto duchu chápána jako dlouhodobě efektivní „demografická zbraň“ vůči momentálně vojensky silnějšímu soupeři (Izrael), velké rodiny jsou pak chápány jako prestižní a společensky vítané i z těchto čistě politických důvodů (Kropáček 1996, Richards a Waterbury 2008).

(1) Mladí a neklidní, aneb krize identity, mezigenerační konflikt a dospívání

Ačkoliv nemusíme patřit k příznivcům zjednodušujícího demografického determinismu, nelze si nevšimnout, že k revolucím a politické destabilizaci docházelo často tehdy, když v důsledku prudkého demografického růstu dosáhl podíl mladého obyvatelstva v populaci svého maxima (např. protestantská reformace v Evropě, vlna evropských revolucí počátku novověku vrcholící revolučním rokem 1848, nástup fašismu v Německu s většinou populace mladší 25 let, protestní hnutí a hnutí za lidská práva generace poválečného baby-boomu 60. let 20. století v USA a západní Evropě, iránská revoluce r. 1979, libanonská občanská válka z let 1975-1990, alžírská občanská válka z l. 1992-1997). Každý politický režim v této demografické situaci čelí zvýšenému nebezpečí, že se jednoho dne vysoké počty i podíly mladých lidí dají z různých důvodů do pohybu a svou silou totálně převrátí dosavadní status quo (srov. Huntington 2001)⁷³.

⁷³ K vyostřenému politickému konfliktu přispívají též diametrálně odlišná tempa populačního růstu v etnicky či konfesijně odlišných populacích žijících společně na území jednoho státu. Zejména v situacích, kdy se tyto populace liší také podílem na moci, podílem na dělbě ekonomických zisků a viditelnými rozdíly v životní úrovni. Nerovnoměrný demografický vývoj pak narušuje a zpochybňuje dosavadní mocenskou rovnováhu, přičemž režimy často blokují konání populačního cenzu, aby nemusely přiznat, že je dosavadní rozdělení moci a zdrojů nespravedlivé a neudržitelné. V regionu Blízkého východu lze uvést klasický příklad Libanonu spějícího k občanské válce z let 1975-89 (ještě mezi světovými válkami jasně populačně i politicko-ekonomicky dominovaly křesťanské skupiny zatímco zejména menšina šíitů byla v zemi marginalizována po stránce ekonomické i mocenské, avšak postupně získala početní většinu ve společnosti, čemuž v předvečer války naprosto neodpovídalo její postavení v libanonské společnosti). Podobnou „demografickou zbraň“ disponují utlačovaní Kurdové v Turecku či Iráku, jejichž početní růst je rychlejší než v případech politicko-ekonomiky dominujícího etnika daných států. Kapitolou samu pro sebe je Izrael, kde od založení státu v roce 1948 přetrvává mocenská a ekonomická nerovnováha mezi dominujícími evropskými židy (Aškenázové) a židy orientálními přicházejícími z blízkovýchodních zemí (Sefardité).

Přesně to je dnes situace větší či menší měrou typická pro všechny země regionu Blízkého východu, který vykazoval od 60. let 20. století až do jeho závěru dlouhodobý růst podílu mládeže v populaci (z průměrných 18 % na téměř 20 % lidí ve věku 15 až 24 let, viz graf). Právě to je také historické období, ve kterém postupně sílil vliv politického islámu ve všech blízkovýchodních společnostech (od konce 60. let 20. století). V této kapitole se proto pokusíme ukázat, že nemusí jít jen o náhodný časový souběh dvou nezávislých jevů, ale že mezi nimi může existovat i věcný, příčinný vztah. Zastoupení blízkovýchodní mládeže v celkové populaci pak dnes patří k nejvyšším na světě a je téměř dvojnásobné oproti politicky stabilním a průmyslově vyspělým zemím západní Evropy, Severní Ameriky či Japonsku. Také to může představovat jeden z faktorů potenciálně zvyšující politickou nestabilitu ve srovnání s ostatními regiony dnešního světa (viz tabulka)⁷⁴.

Nízký věk mladých lidí bez rodiny a stálého zaměstnání vede podle častého názoru k tomu, že jsou ve svém rebelantství, vypjatém idealismu, vystupňované kritičnosti a touze po dobrodružství ochotni podstoupit daleko vyšší riziko a angažmá než dospělí. Třeba i v radikálních či militantních odnožích islamistických hnutí (zde se navíc věk aktivistů neustále snižuje a posouvá do vyložené dětských let). Na rozdíl od dospělých majících závazky za své děti

Vše dále komplikuje postavení izraelských Arabů (občasné druhé kategorie), kteří tvoří přes 20 % obyvatel Izraele, ale jejichž počet i podíl v populaci narůstá (Richards a Waterbury 2008). Rozdílné tempo populačního růstu lze vystopovat také v bývalé Jugoslávii v desetiletích před občanskou válkou, kdy slovanští muslimští Bosňáci vykazovali vyšší míry porodnosti než Srbové a Chorvati, kteří však ve státě politicky a ekonomicky dominovali (Huntington 2001, Vulliamy 1994).

⁷⁴ Zde je zapotřebí vymezit se vůči časté námitce řady i poměrně renomovaných autorů (např. Richards a Waterbury 2008), která zpochybňuje růst *podílu* mládeže v modernizujících se společnostech, a tedy i politické implikace tohoto procesu (ačkoliv pak často připouštějí a zdůrazňují, že politické následky mají zvyšující se *absolutní počty* mládeže dané demografickou revolucí). Základem těchto argumentů je tvrzení, že vysoké zastoupení mladých lidí v populaci je typické jak pro tradiční společnosti, tak také pro společnosti modernizující se, tedy procházející demografickou tranzicí (tedy vysoký podíl mladých lidí v blízkovýchodní populaci není nic nového, byl vysoký vždy). Jde však právě o vnitřní věkovou skladbu oněch „mladých lidí“. V tradičních společnostech valnou většinu z nich tvoří novorozenci, kojenci a děti do pěti či deseti let. Velmi vysoké míry novorozenecké, kojenecké a dětské úmrtnosti způsobují, že zralejšího věku se z nich velká část nedožije (odtud také obsese demografů podrobně vyčíslovat míry novorozeneckých, kojeneckých či dětských úmrtností, tedy podrobných měr úmrtnosti pro nižší věkové kategorie). Oproti tomu ve společnostech procházejících demografickou tranzicí (jako např. dnešní Blízký východ) nejprve dochází ke snižování měr novorozenecké, kojenecké a dětské úmrtnosti a zvyšuje se tak zastoupení starších dětí a mládeže v celkové populaci. Od tradičních společností se tedy ani tak nemusí lišit celkovým podílem mladých lidí (např. mladších 25 let) v celé populaci, ta může být obdobná. Budou se ale při podrobnějším pohledu lišit tím, že v rámci této věkové skupiny budou tvořit výraznější podíl lidé ve věku například 15-25 let. Graficky jednoznačně tento vývoj dokumentují věkové pyramidy zobrazující počty jednotlivých věkových kohort (srovnání věkových pyramid před demografickou tranzicí – velmi ostrá pyramida s širokou základnou – a v jejím průběhu, pro případ Turecka srov. Hancioglu, Ergocmen, Unalan 2004). Pro všechny regiony rozvojového světa lze doložit určitý nárůst podílu mládeže v celkové populaci v této práci provedenými výpočty (viz graf). Celkově tedy můžeme uzavřít, že politické implikace může mít jak růst absolutní početnosti mládeže v populaci, tak také růst jejího relativního zastoupení.

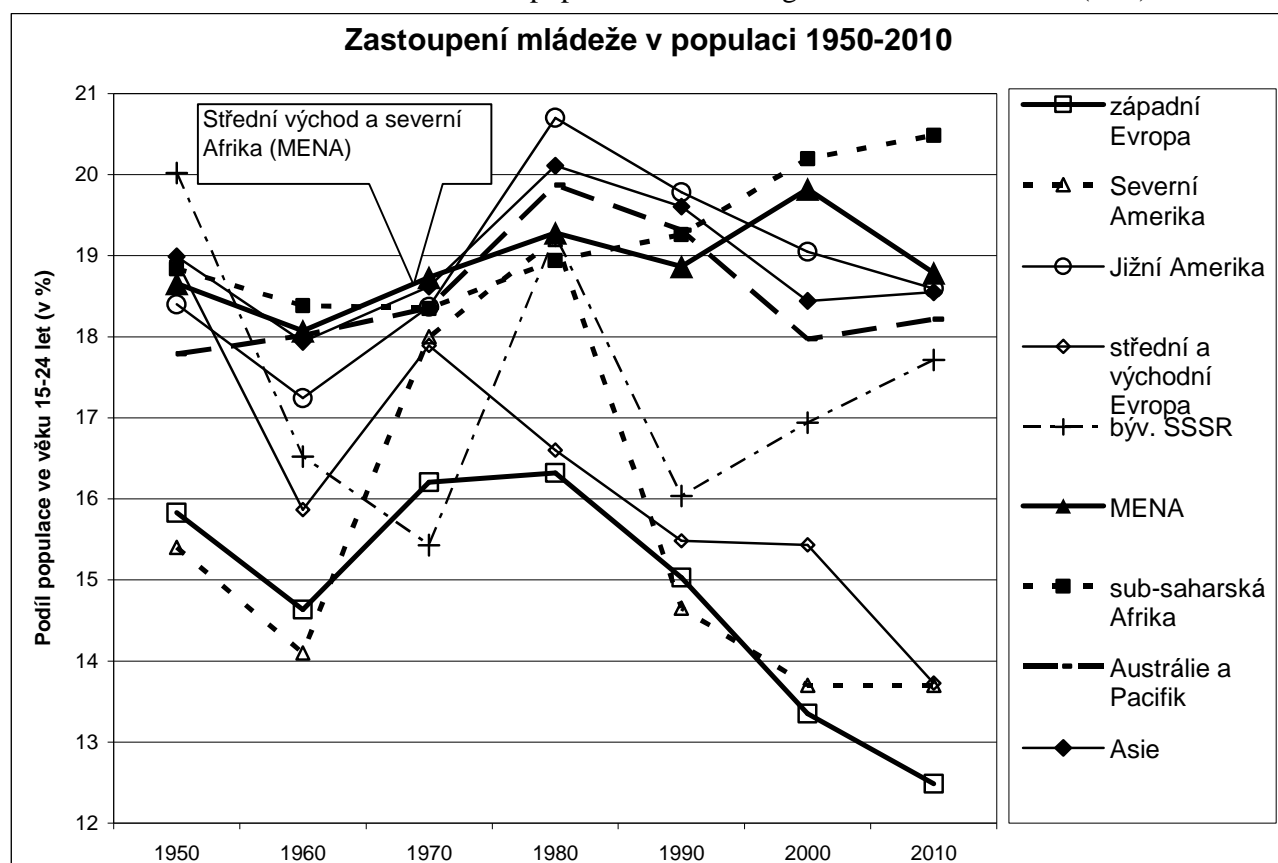
i stárnoucí rodiče nemají tolik co ztratit, mohou naopak (alespoň subjektivně) mnoho získat. Případně ani nejsou schopni hrozící riziko adekvátně vyhodnotit. Také proto se ochotněji vrhají do nejrozumnějších politicky relevantních akcí (Richards a Waterbury 2008, nízký věk militantů zdůrazňují hojně citované studie Ibrahim 1982, Krueger a Malečková 2002, Juergensmeyer 2000).

Byla to právě bouřící se mládež, která na Blízkém východě dokázala nejčastěji otřást vládou (např. Maroko 1984, Súdán 1985, Turecko 70. let 20. století, Egypt 1968 a 1977, Írán 1978/9, masové protesty proti americkému angažmá ve válce v Zálivu v r. 1990/1 podporovanému místními vládami, jež se prohaly celým regionem) (srov. Richards a Waterbury 2008). Zejména pak v situacích, kdy se jí na svou stranu podařilo strhnout i neorganizovanou městskou chudinu a o poznání zdrženlivější střední vrstvy. Právě proto je enormně důležité, k jaké politické ideologii se mladí lidé upínají. Nejprve mládež rebelovala pod praporem opozičních sekulárních ideologií (marxismus, pan-arabismus). Postupně se ale veškeré sekulární doktríny zdiskreditovaly a do módy se jako protestní ideologie mladých stále více dostával islamismus. Právě tento ostrý generační předěl je přitom velmi podstatný a hodný zdůraznění – zatímco generace rodičů či prarodičů měly v době svého mládí tendenci vzývat spíše sekulární hnutí a světské doktríny, nastupující početné generace se zcela v rozporu se sekularizační tezí přiklání k politickému islámu (Kepel 2002, Roy 2004). Naposledy to byly ostatně opět mladí lidé z tzv. „facebookové generace“, kdo jako první rozpoutaly „arabské bouře“ v roce 2011 a následné události souhrnně označované jako arabské jaro (Tunisko, Egypt, Súdán, Sýrie, Bahrajn, Jemen, Libye, ale také v menší míře Maroko, Írán či Saúdská Arábie), ačkoliv islamisté se především zpočátku ocitli spíše ve vleku událostí (zejména v Tunisku a Egyptě).

Dnešní rostoucí zastoupení mládeže v regionu přitom není jen důsledkem demografických trendů, ale i hlubokých proměn sociálních a kulturně-hodnotových: prodlužování doby studia (analogicky období modernizace Západu), vynuceného odkladu sňatků a zakládání rodin z nepříznivých ekonomických důvodů v případě nižších a nižších středních vrstev (bytová krize, nezaměstnanost mládeže, inflace likvidující úspory na nákladnou svatbu a sňatek). Ale také z důvodů větší „vybíravosti“ potenciálního životního partnera ze strany stále vzdělanějších a na kariéru orientovaných středostavovských mladých mužů a žen, kteří si již dále nechtějí nechávat vybírat a zprostředkovávat sňatek svými rodiči na základě velmi povrchní vzájemné obeznámenosti. Zatímco ještě generaci zpět bylo běžné uzavírat sňatek ve věku 15-20 let, dnes

tento segment populace vstupuje do manželství často až po třicítce (Booth 2002, Kholoussy 2010).

Graf 5 Podíl mládeže ve věku 15-24 let v populaci v makro-regionech v l. 1950-2010 (v %)



Pozn.: Vlastní výpočty průměrných podílů mládeže (ve věku 15-24 let) za jednotlivé makro-regiony a vybrané roky (neváženo populační velikostí států).

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

Tradiční muslimské společnosti přitom „mládež“ jako sociální kategorii vlastně dlouho vůbec neznaly. Vystačily si s dětstvím následovaným velmi brzy přicházející dospělostí, zatímco „mládež“ chápaly jako potenciálně problematickou skupinu a hrozbu sociálnímu řádu. Ve snaze neutralizovat nezařazené potíživé a zajistit demografickou reprodukci společnosti (v historicky dlouhé éře vysoké dětské úmrtnosti a krátké naděje na dožití) byla vždy tendence mladé lidi co nejrychleji seždat a naložit jim co nejdříve zodpovědnosti hodné dospělých (Swedenburg 2007). Blízký východ ale v důsledku růstu vzdělávání, demografických změn a neradostným poměrů na trhu práce poprvé v historii – a tak trochu nechtěně – objevuje dospívání. Masa „mládežníků“ nacházejících se kdesi mezi dětstvím a dospělostí závratně narůstá, přitom arabština pro tuto

životní fázi podle některých autorů ještě nemá ani adekvátní označení. Termín *murahaqa* je nejbližší naší pubertě a odkazuje na vývoj do věku sexuální zralosti, v běžném jazyce se však nepoužívá. *Fata* je pak označení pro člověka na cestě ke sňatku (14 až 17 let). Oproti tomu *shabb* zdůrazňuje období, kdy se formuje pocit zodpovědnosti, závazků a povinností vůči ostatním lidem, rodině a komunitě, přičemž jde asi o nejpoužívanější označení pro mládež (Booth 2002)⁷⁵.

Tab. 9 Podíl mládeže ve věku 15-24 let v populaci v zemích MENA 2010 (v %)

Země	Populace ve věku 15-24 let (v %)	Populace mladší než 25 let (v %)
Alžírsko	20,5	47,5
Bahrajn	17,9	43,9
Egypt	20,2	52,3
Irán	21,8	---
Irák	19,9	60,6
Izrael	15,4	---
Jordánsko	20,4	54,3
Kuvajt	14,4	37,3
Libanon	18,0	42,7
Libye	17,3	47,4
Maroko	19,7	47,7
Omán	20,6	51,5
Palestína	19,9	64,4
Katar	17,9	33,8
Saúdská Arábie	18,9	50,8
Súdán	20,3	59,0
Sýrie	20,5	55,3
Tunisko	19,3	42,1
Turecko	17,6	---
Spojené arabské emiráty	11,9	31,0
Jemen	22,1	65,4
USA	14,0	**
Německo	11,2	**
Česká republika	12,6	**
Japonsko	9,9	**

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010. Pro podíl populace mladší 25 let v zemích Arabské ligy The Economist Intelligence Unit.

Teprve blízkovýchodní modernizační optimismus pozápadnělých elit spatřoval až do konce 60. let 20. století v mládeži avantgardu a budoucnost národa, která překoná zaostalost, zpátečnictví a konzervativizmus starších generací (např. Egypt, Turecko). Poté je ale paralelně

⁷⁵ Perština také nemá přímý ekvivalent mládeže (anglického pojmu teenager). Malé děti a batolata jsou nazývané *nozad*, děti *koodak* nebo *badche*, dospívající adolescenti *nojavan* a mladí lidé nepokládání ještě za dospělé *javan*.

s nástupem opozičního marxismu a islamismu potenciálně rebelující mládež opět velmi rychle předefinována: tentokrát pro změnu zejména jako „problém“, skupina zranitelná nejrozličnějšími svody a deviacemi a také jako „hrozba národní bezpečnosti“ (Swedenburg 2007).

Životní fáze mezi dětstvím a dospělostí je v moderních či modernizujících se společnostech vždy obdobím hledání smyslu života a místa jedince ve světě – sexuálním, partnerským, sociálním, ekonomickém, náboženském i politickém. Je provázána vnitřním zmatkem, nejistotou a zvýšenou zranitelností (Giddens 1999: 55-56). Jak si všiml již sociologický klasik Herbert Spencer: „Všechny tranzice jsou nebezpečné. A nejnebezpečnější je právě přechod od omezeného kruhu rodiny v neomezený svět“ (podle Starrett 1998: 220). Jde o období, kdy vrcholí a krystalizuje primární socializace spjatá s přijímáním a zvnitřňováním kulturních vzorců charakteristických pro danou společnost. Tedy nejen jazyka, ale také sociálních rolí, norem a hodnotových orientací. Stabilizují se postoje a politicky relevantní hodnoty, jež si pak s sebou člověk v určité podobě s vysokou pravděpodobností ponese po celý svůj další život (Inglehart a Norris 2004, Inglehart a Welzel 2006)⁷⁶.

Kromě ochranné náruče rodiny a disciplinace státního školství začínají v období dospívání hrát významnou formativní roli také vrstevnické skupiny, ale právě i média nebo politické strany či sociální hnutí. Jde o tzv. sekundární socializační činitele, jejichž vliv postupně začíná převažovat nad vlivem rodičů. Mladí lidé se tak postupně vymaňují z vlivu rodiny. Stále více času tráví mimo domov s vrstevníky, přičemž začínají intenzivně vnímat politické a celospolečenské problémy a následně jsou vystaveni vlivu nejrozličnějších konkurenčních ideologií a sociálních hnutí. To vše je provázáno experimentováním nejen v oblasti sociálních či partnerských vztahů nebo životních, módních a hudebních stylů různých sub-kultur, ale také na poli náboženských a politických ideologií. Často se z něj stává jakýsi náboženský či politický nomád, který zkouší různé ideologie, hnutí a doktríny než u některé z nich zakotví natrvalo. Mladý člověk tak intenzivně hledá sám sebe a buduje svou identitu. Touží také po uznání ze strany druhých lidí a po pocitu sociální příslušnosti či příslušnosti k určité skupině, se kterou by se mohl ztotožnit a identifikovat (Starrett 1998, Montoussé a Renouard 2005).

⁷⁶ Zatímco nejzákladnější sociálně a politicky relevantní hodnotové nastavení dané generace se v průběhu života ukazuje dle empirických výzkumů jako relativně stabilní, může docházet k výrazným změnám v sympatiích k jednotlivým stranám či hnutím. Patrně pokud se zdá, že jsou to právě tyto skupiny, které dokáží nejlépe realizovat a naplňovat dané stěžejní hodnoty. Na Blízkém východě například došlo v 60. a 70. letech 20. století k masovému přechodu vzdělané generace mladých pan-arabistů a marxistů k islamismu, protože se zdálo, že dokáže lépe naplňovat jejich ideály, zatímco sekulární ideologie a hnutí se ukázaly jako vpravdě impotentní.

Jestliže vliv jednotlivých socializačních činitelů je v moderních či modernizujících se společnostech, na rozdíl od těch tradičních, často rozporný, konfliktní a vzájemně protichůdný, na Blízkém východě je to dnes právě státní režim, oficiální duchovní a opoziční islamismus, kdo vzájemně svádí bitvu o „srdce a mysl“ mladých muslimů, jejichž politické vědomí se právě probouzí a stále tvárná náboženská víra krystalizuje. A jak se v roce 1989 vyjádřil egyptský ministr náboženství Mohamed Ali Mahgub, nezdá se, že by v tomto stále intenzivnějším střetu byly zdejší vlády vůbec nějak úspěšné: „Problém naší mládeže je ten, že chce vše soudit a ve výsledku tady máme zabíjení, rozepře, polarizaci, ničení a strach. To vše ve jménu náboženství.“ Od té doby se v tomto směru asi nic nezměnilo (Starrett 1998: 175).

Právě tyto psychologické faktory spjaté s krizí dospívání a s krizí identity jsou často uváděny jako důvod, proč se islamistům daří úspěšně rekrutovat především dezorientovanou mládež, která patří k hlavní cílové skupině jejich propagandy (*dawa*)⁷⁷. Krize identity je totiž spjata s pocity odcizení od okolní většinové společnosti, která se kritickým okem mladého člověka jeví jako zkažená a její vůdci jako zkorumpovaní. Dále s intenzivními pocity osamocení až ohrožení, průměrnosti, méněcennosti, bezmoci, nejistoty, ztráty a hledání smyslu života a obav z budoucnosti. Ale následně také s určitým idealismem a oddaností nově objeveným ideálům, společenským a politickým aktivismem, snahou o nápravu společnosti i sebe sama, tendencí ke kritickému černo-bílému posuzování okolního světa, zásadovostí a neochotou ke kompromisům či s odmítáním jednodušších cest v životě. V tomto vnitřním rozpoložení jsou pak dospívající lidé všude na světě náchylnější k upnutí se k nejružnějším dostatečně atraktivním a srozumitelným politickým ideologiím, jež jim poslouží jako vodítko a životní kompas. V touze zorientovat se v životě a nalézt nějaký vzor také snáze vzhlíží k nekonformnímu charismatickému vůdci, objeví-li se nějaký na obzoru (Dekmejian 1995).

Příklon k politickému islámu – s jeho komplexní ideologií a oproti sekulárním doktrínám srozumitelnějším výkladem všech stránek života a světa – tak dokáže sjednotit původně rozpolcenou, znejistělou, nesebevědomou, dezorientovanou a až nešťastnou osobnost tápajícího mladého člověka. Konverze k islamismu v tomto vývojově-psychologickém smyslu představuje jakousi „zkratku“ k dospělosti usnadňující nebo urychlující vznik dospělé, integrované a stabilizované osobnosti (Hoffman 1995). Na individuální rovině tak jde o obdobnou reakci jako

⁷⁷ Islamisté ale oslovují všechny věkové skupiny, nejde o jev spjatý pouze s mladými generacemi. Stejně tak nelze opomenout skutečnost, že část sekulárně orientované mládeže s islamisty nesympatizuje. To jsou limity generační analýzy, jejíž závěry jsou spíše pravděpodobnostního, stochastického charakteru.

na rovině celospolečenské, kdy se příklon k náboženskému fundamentalismu často vykládá jako důsledek rostoucí nejistoty ze stále proměnlivějšího, složitějšího, nejistějšího, nebezpečnějšího a hodnotově relativnějšího a rozvolněnějšího světa bez pevných záchytných bodů (srov. Kropáček 1996, Berger 1999, Robertson 2006).

Svou roli dále umocňující vliv krize dospívání může hrát i mezigenerační konflikt s rodiči, ačkoliv se má za to, že v regionu Blízkého východu stále není zdaleka tak běžný a silný jako na Západě; islám totiž v tomto ohledu svým důrazem na rodinu, rodinnou soudržnost a rodičovskou autoritu funguje jako určitý pozitivní společenský stabilizátor (Booth 2002). Mezigenerační konflikt a odcizení spíše než pouhé vývojově-psychologické faktory v regionu stupňuje diametrálně odlišné vzdělání negramotných a polo-gramotných rodičů a jejich studovaných potomků, kteří mohou v kritické fázi dospívání nabýt dojmu, že jim bídě vzdělání rodiče již nemají moc co říci. Stejně tak působí rychlá urbanizace, přispívá k oslabení rodičovské autority, jejíž životní postoje a názory se odvozují z tradičního venkovského prostředí a mladým lidem již plně socializovaným a zběhlým v prostředí velkoměsta se mohou zdát jako naprosto neúčinné, zastaralé až směšné. Podobně „ignorantský“ může působit tradiční islám vyznávaný rodiči, jež je v očích mladých lidí plný předislámských pověr, předsudků a omylů a koleduje si o to, aby byl uveden na pravou míru. Jde tedy do značné míry o důsledek prudké modernizace Blízkého východu, co v druhé polovině 20. století odcizuje jednotlivé generace a vzdaluje nastupující mládež od jejich rodičů (Kepel 2002). I v tomto případě je tak re-islamizace spíše důsledkem rozkladu tradičních hodnot a struktur (zde spjatých s tradiční rodinou), nikoliv důsledkem jejich přetrvávající kontinuity a síly. Silným projevem těchto rozkladných mechanismů je ostatně vyostřený mezigenerační konflikt v prostředí muslimských imigrantských komunit v západních zemích. Stále hlasitější volání islamistů po údajně tradičních islámských hodnotách je pak především výrazem nostalgie po rychle mizejícím individuálním i celospolečenském řádu (srov. Roy 2004).

Generační konflikt v éře náboženského obrození pak někdy znamená, že se islámská religiozita a islámská argumentace používá jako mocná zbraň ve střetu s rodičovskou autoritou. S její pomocí lze dát rodičům velice bolestivě na srozuměnou jejich jisté pokrytectví a nedůslednost v dodržování těch principů, k nimž dospívajícího člověka od dětství vedli, a nyní se ukazuje, že se jimi samotní tak docela neřídí. Ilustrací může být lehce úsměvná zkušenost mladého Egyptana z Káhiry, který se společně se svými přáteli intenzivně bouřil proti svým

rodičům: „...Nikdo z naší rodiny vlastně není nijak zvlášť pobožný...Ale já jsem každý den vstával brzy ráno, abych s přáteli stihl ranní modlitbu v mešitě; někdy jsem musel dokonce vylézt oknem, protože otec byl dost proti....“ Důležité je uvést, že tento konfliktní příběh se odehrával v citlivém věkovém intervalu šestnácti až dvaceti let a tak prudce jak začal, také s odezněním adolescence skončil. Někteří zděšení sekulární rodiče z egyptských městských středních vrstev, kteří jakoby své potomky najednou vůbec nepoznávali a nedokázali si vysvětlit jejich nenadálý obrát k víře, je dokonce posílali na vyšetření k psychiatrovi (Starrett 1998: 171). Podobně v případě dospívajících dívek může často důrazné lpění na šátku znamenat především snahu o sebevyjádření, odlišení a výraz pubertálního protestu proti matkám či učitelkám, které šátek již zhusta vůbec nenosí. Opět je otázkou, zda se takovýto příklon k důslednému islámu stane trvalým a bude se prohlubovat, nebo půjde jen o drobnou epizodku na vždy poněkud bouřlivé cestě k dospělosti (Roy 2004).

Mezigenerační konflikt dospívající mládeže s rodiči provázený odcizením nebo dokonce pádem rodičovské autority, ale může mladé lidi skutečně vhánět do náruče nejrůznějších politicko-religiózních hnutí a náboženských skupin, kde se pak rozhodnou zakotvit natrvalo. Organizace či hnutí jedinci poskytne jakousi „náhradní rodinu“, pocit sociální příslušnosti a kladných emočních vazeb (v historii klasického islámu například není vůbec běžné, aby si příslušníci dané skupiny vzájemně říkali „bratři“). Její členové a „spolubojovníci“ se stanou zdrojem pozitivního ocenění, důstojnosti a uznání, po kterém zoufale touží každý mladý člověk kdekoliv na světě procházející krizí dospívání. A její starší charismatičtí vůdci se stanou novými vzory a konečně nahradí chátrající rodičovskou autoritu. Politická hnutí vyžadující účast a angažmá celé osobnosti svého člena, což je případ islamistických hnutí typu Muslimského bratrstva, jsou tedy určitou funkcionální náhražkou rodiny⁷⁸, uspokojují totiž dosti podobné psychické a sociální potřeby svých členů (Juergensmeyer 2002, Kepel 2002, Roy 2004, viz dále podrobněji). Islamistická hnutí ostatně často základní jednotky svých organizací nazývají „usra“, tedy rodina, což jim má dodat větší legitimacy v očích konzervativně laděného obyvatelstva a členské základny (Eickelman, Piscatori 1996).

⁷⁸ Rodina samozřejmě představuje centrální hodnotu islámského náboženství i ideologie hlavního proudu hnutí, které se rodinám chápáným jako mikrokosmos morálního řádu v žádném případě nesnaží explicitně konkurovat. Například zakladatel Muslimského bratrstva na adresu rodiny prohlásil: „Když spolu žijí žena a muž v rodinném svazku, dávají základy kultury a civilizaci“ (podle Eickelman a Piscatori 1996: 83).

Velmi zajímavým způsobem se podobné intenzivní hledání smyslu života, částečná dezorientace a vykořenění projevuje také v případě muslimů procházejících nikoliv krizí dospívání, ale krizí středního věku. Velmi často ani přes veškeré úsilí a nasazení nezrealizovali svůj životní projekt (např. v případě první generace evropským muslimů šlo o snahu našetřit dostatečný finanční obnos a vrátit se zpět do země původu). Nebo ho zrealizovali, ale sami sebe se nad výsledky svého celoživotního díla ptají, zda to stálo za to, zda v životě nemířili úplně vedle. Nově touží po spáse, po novém smyslu života, nových záchytných bodech a hodnotách, nových zdrojích pozitivního sebehodnocení a po novém životním nasměrování. Ostatně, obdobné výrazné odcizení, dezorientace a vykořenění dané schizofrenním rozštěpením mladých lidí představuje kořeny re-islamizace nejen blízkovýchodních, ale snad ještě více mladých evropských muslimů. Zmítají se mezi vírou a materiálními aspiracemi, starými a novými vzory, tradicí a modernitou. Trpí intenzivním generačním konfliktem s rodiči a konfliktem s autoritami (učitelé, tradiční, nesrozumitelní a nudní duchovní, představitelé státu v čele s policisty), přičemž jsou mučení neúspěšnou snahou stát se plnohodnotnou součástí většinové společnosti. Islám jim pomáhá nalézt pozitivní identitu a zorientovat se v domněle či skutečně nepřátelské a nesrozumitelné většinové společnosti (Roy 2004).

Není pak náhodou, že ke snadným konverzím mladých nevěřících či nepraktikujících lidí k islámu, stejně tak jako k efektu „born-again“ (opětovný příklon původně pouze „nominálního“ a zřídka praktikujícího muslima k intenzivně pociťované a upřímně praktikované víře), dochází v prostředí věznic. Jde o krajní případy výše rozebírané obecné krize identity týkající se (nejen) mladých lidí. Právě zde neobyčejně dobře fungují misijní aktivity a nábožensko-politická propaganda všeho zabarvení. V tomto extrémním prostředí je totiž jedinec téměř dokonale izolovaný, odříznutý od všech předchozích rodinných, vrstevnických, profesních a sociálních pout. Vykořenění a odcizení je maximální. Také zde může mladý člověk pociťovat výčitky a intenzivní touhu změnit svůj dosavadní kriminální život plný alkoholu, narkotik, nevázaného sexu a násilí. Nasměrovat ho jiným, smysluplnějším a užitečnějším směrem, a nalézt tak své nové místo ve světě. Nejslavnějším takovýmto příkladem je radikální obrat mladého amerického černocho a kriminálního Malcolma X k politickému, rasistickému a aktivistickému, ale posléze (po pouti do Mekky) stále více k apolitickému, duchovněji založenému a

pietistickému islámu. Jeho úspěšná knižní autobiografie se později stala vzorem řady mladých konvertitů i muslimů hledajících sebe sama⁷⁹ (Roy 2004, Kepel 2002).

Z nechvalně proslulých islámských teroristů podobnou dráhou kriminálního v 90. letech 20. století prošel ve Francii žijící Khaled Kelkal sympatizující s alžírskou militantní organizací GIA (jeho útoky souvisely s francouzskou podporou vojenského puče v Alžírsku v r. 1991, který anuloval výsledky demokratických voleb, v nichž překvapivě zvítězili islamisté). Khaled Kelkal byl před svým teroristickým útokem (1995) náhodně zahrnut do podrobného sociologického šetření (z roku 1992). Jeho sociálně-psychologický profil poměrně jasně odpovídá typické charakteristice zranitelné mládeže žijící na hraně zákona (drobná kriminalita, drogy, časté věznění), obávající se nezaměstnanosti a zažívající diskriminaci a odcizení ve školním kolektivu ve většinové francouzské společnosti. V dotazníku dospívající respondent, který si nevěděl příliš rady se svým životem, mimo jiné uvedl: „Chci něco podniknout. Opustit Francii. Navždy. Tady pro mě není místa“ (Kepel 2002: 311). Stejnou životní epizodou a následnou rekrutací ve věznici o něco později prošel neméně „slavný“ džihádista Richard Reid snažící se provést teroristický útok odpálením bomby ukryté v botě (Roy 2004). Dnes je známo, že také přinejmenším část útočníků z 11. září 2001 žila po většinu svých životů strávených v pozápadnělém prostředí bezbožně a v rozporu s přísně chápaným islámem. Nebyl jim cizí alkohol, diskotéky a kluby, hédonismus, nedodržování pravidelných modliteb, promiskuita, nevyřešené vztahy s rodiči či partnerkami, neúspěšná studia nebo neúspěšné podnikání (pro poutavé svědectví jedné z partnerek atentátníka viz Frouzová 2007). Podobnou životní dráhu za sebou měli někteří islámští teroristé, kteří se pokusili vyhodit newyorská Dvojčata náloží umístěnou v podzemních garážích již v roce 1993 (Juergensmeyer 2002).

U části mladých islámských aktivistů různého zabarvení a různého stupně radikalismu tedy lze pozorovat onen „vzorec Malcolma X“: bezbožná první část života provázená sociální deviací a drobnou kriminalitou v ostrém rozporu s islámem následovaná razantním příklonem k náboženství a totální změnou životního stylu na prahu dospělosti. A v dnešním globalizovaném světě zmítaném rychlou modernizací, mezinárodní migrací nebo rozpadem tradičních sociálních a hodnotových struktur včetně soudržných vícegeneračních rodin může dokonce tento vzorec hrát rostoucí roli (asi patrně více v prostředí vykořeněných mladých muslimů žijících v západních

⁷⁹ V autobiografii Malcolm X svůj obrat popisuje takto: „Upadl jsem až na dno americké bělošské společnosti, když tu náhle ve vězení jsem objevil Alláha a islámské náboženství, což docela změnilo můj život“ (Kropáček 1996: 239).

společnostech). Pro většinu dospívající islamistické mládeže tento mechanismus však patrně neplatí. Pocházejí totiž ponejvíce spíše ze soudržných, funkčních, zbožných rodin s výrazným duchovním vlivem otce ovlivňujícím náboženský vývoj svých potomků⁸⁰. Svě dětství a přinejmenším alespoň část dospívání prožívají pevně vkořeněni ve stabilním, bezpečném, konzervativním prostředí neanonymních městských čtvrtí či vesnic s vysokou mírou sociální kontroly. Rozhodně nevykazují známky kdovíjak vysoké anomie, odcizení, marginalizace či psychických problémů. Krize identity se pak v jejich případě na prahu dospělosti projevuje jinak.

V době, kdy „berou rozum“, rozhlížejí se v životě a z pozice výchovou vštěpovaných náboženských hodnot kriticky pozorují svět, ve kterém žijí, si s vysokou pravděpodobností musejí uvědomit jistou společenskou schizofrenii. Rozpor mezi často velmi upřímně prožívanou vírou a jejími četnými náročnými předpisy na jedné straně a reálným každodenním životem plným kompromisů a pragmatických ústupků těch samých lidí na straně druhé. Rozpor mezi životem proroka Mohameda, jenž má sloužit jako ideál hodný nápodoby, a svým vlastním životem plným chyb, nevědomosti a polovičatostí. Rozpor mezi ideálními islámskými principy a způsobem, kterým je nedokonalá lidská společnost reálně organizována. Kontrast mezi zidealizovaným muslimským společenstvím (*umma*) z éry „zlatého věku“ (doba Proroka a prvních čtyř tzv. správně vedených chalífů) a současnou zkorumpovanou společností řítící se do stavu novodobého barbarství (*džahilija*).

Konverze mladých praktikujících muslimů k politickému islámu je tak v této situaci jen postupným uvědoměním si sociálního rozměru islámu a důsledným domýšlením jeho politicky relevantních implikací. Tedy těch jeho aspektů, na které tradiční apolitický islám rodičů neklade zdaleka takový důraz. Přitom v době krize identity spjaté s dospíváním je to právě islámské náboženství, k čemu se mohou díky základům získaným již rodinnou výchovou upnout a dále rozvíjet. Už jenom proto, že veškeré hlavní sekulární ideologie se mezitím stačily dokonale zdiskreditovat a nic dostatečně přesvědčivého vyjma náboženství není po ruce. Jde pak ale na rozdíl od rodičů o islám reflektovaný, který se musí studovat, promýšlet a osvojovat, přičemž vyžaduje osobní angažmá, zodpovědnost a nasazení každého z věřících při jeho poznávání. Nikoliv tedy o islám, který je neproblematicky a s nesnesitelnou lehkostí, nedokonalou znalostí,

⁸⁰ V případě islámských militantů by rozdíl v těchto dvou vzorcích představovaly rozdíl mezi tzv. sociálně vkořeněným terorismem (např. palestinský Hamás, libanonský Hizballáh) a terorismem sociálně vykořeněným (například druhá generace Al Kajdy rekrutující se často z prostředí muslimských komunit či studentů žijících dlouhodobě na Západě).

samozřejmostí a spontaneitou mezigeneračně přebírán jako součást nezpochybňované tradice dané komunity. Přitom impuls k takovému netradičnímu čtení islámského náboženství pochází z pozemského světa, přesněji ze způsobu „čtení současného stavu společnosti“ a jejích stále viditelnějších problémů (Hoffman 1995, srov. také tezi o kosmické válce a roli náboženství při výkladu světa v Juergensmeyer 1994, 2000, klasickou studii z prostředí teroristických skupin přináší Ibrahim 1982: 121)⁸¹.

O vlivu islamistů na mládež, jejichž rekrutační argumentace se často opírá o nakupení všem zjevných a těžko zpochybnitelných příkladů zkaženosti vezdejšího světa a do nebe volající korupce politiků v prvním kroku a o moralizující přesvědčování, že žádný slušný člověk to nemůže nechat jen tak a měl by v duchu islámu poctivě prosazovat ctnostné a potlačovat zavrženíhodné, v kroku druhém, svědčí nečetné empirické studie. Na Káhirské univerzitě (výzkum z roku 1988 provedla Samia al-Khasbah) například naprostá většina studentů zná název a cíle některé z islamistických organizací. Většina deklaruje, že islamisté berou v potaz zájmy mládeže (75 %) a sympatizují s nimi. Drtivá většina (82 %) studentů se domnívá, že převládající snaha vlády eliminovat a potlačovat islamistické hnutí není správná věc, protože jim přece jde upřímně především o zlepšení egyptské společnosti (Starrett 1998).

(2) Volný čas „arabské ulice“: Požehnání, nebo prokletí?

Saúdský student, který si říká Ahmad, na svém blogu Saudi Jeans (saudijeans.blogspot.com) frustrovaně píše (8. květen, 2006): „Rijád je pro lidi, jako jsem já, peklem. Není tady co dělat a kam jít: žádná kina, divadla, kluby, parky. Nic. Segregace pohlaví je mimořádně přísná a většina lidí tady má za to, že je to islámské. Obávám se, že není. Ve skutečnosti je to patogenní psychologicky i sociálně. Zákaz vstupu mladých mužů do nákupních center je pro ty kluky jenom výzvou. Takže proklouznout dovnitř a pokusit se sbalit nějakou holku se stalo něčím, čím se každý chlubí a je na to pyšný... Rijád je mrtvé město zevnitř a potřebovalo by trochu oživit. Teď už ale chci jenom jedno: dokončit studia a vypadnout“ (Šisler 2006).

Spolu s dospíváním Blízký východ nově objevuje také volný čas této věkové skupiny, jev v masovém měřítku v regionu donedávna neznámý. Pro nepřehlédnutelný a zneklidňující fenomén nezařazených partiček mladíků bloumajících bez cíle po arabských ulicích a opírajících

⁸¹ Ibrahim (1982: 131) o islámských militantech na základě podrobného empirického výzkumu a rozhovorů, které s nimi vedl, přímo říká, že za normálních okolností by šlo o „ideální nebo vzorové mladé Egyptany“.

se na každém rohu o zeď se již například v Alžírsku vžil termín „hitistes“ (ti, co se opírají o zeď). Vznik (Kloskowska 1967) sféry volného času dostupného širokým masám s sebou přitom nesl nebezpečí politické destabilizace také v modernizující se Evropě 19. a počátku 20. století. V před-moderní Evropě s výjimkou úzké vrstvy aristokracie volný čas prakticky neexistoval. I doba, kdy se přímo nepracovalo, byla svým významem vesměs vázána na práci a fyzickou reprodukci společnosti (např. náboženské obřady, které mají přivolat déšť nebo úrodu).

Volný čas se tak stal produktem moderní industriální společnosti. Zejména postupného zkracování pracovního týdne (viz počátky industrializace, kdy pracovní den trval i 16 hodin), omezování dětské práce (viz zákonem stanovované zvyšování věkové hranice pro vstup do práce), prodlužování průměrného věku a vznikání penzijních systémů, ale právě také vynucené nezaměstnanosti proletariátu (viz Marxova „příruční armáda nezaměstnaných“). Určitým potenciálním a znovu diskutovaným nebezpečím západních post-industriálních společností je ostatně i dnes⁸². Vždy totiž záleží na tom, zda jde o volný čas vynucený, ponižující a frustrující (například nechtěnou dlouhodobou nezaměstnaností) nebo naopak o čas chápaný jako vytoužená a zasloužená sféra regenerace, zábavy a odpočinku oddělená od práce či studia. Podobně velmi silně záleží, jakým způsobem je naplněn (konzum, sport, sociální patologie, přátelé, z hlediska režimu neškodné a bohužel drobné občanské angažmá nebo naopak politické opoziční a anti-systémové aktivity) (srov. Kloskowska 1967).

Tak třeba pro mládež (Booth 2002) z dobře situovaných blízkovýchodních rodin přináší dospívání mnoho nových příležitostí, avšak pro potomky z chudších poměrů znamená spíše zdroj frustrací, utrpení a beznaděje z budoucnosti. Zatímco se egyptští teenageři z nových obchodnických vrstev mohou prohánět v luxusních vozech, nosit značkové oblečení podle nejnovější módy a letní prázdniny trávit v přímořských letoviscích, většina jejich vrstevníků nemůže pomýšlet ani na tradiční a donedávna běžná očekávání týkající se pořízení vlastního bydlení a rodiny (viz dále podrobněji). Podobně „zlatá“ mládež z marocké Casablanky nebo libanonského Bejrútu může „pařit“ na diskotékách, randit, studovat na prestižních světových univerzitách a žít vlastně velmi podobně jako její vrstevníci z velkých evropských metropolí, zatímco většinu jejích generačních druhů po návratu ze studií čeká jen lopotná dřina na poli,

⁸² O potenciálních destabilizačních důsledcích zkracování pracovní doby a rozšíření volnočasové sféry psal svého času sociolog T. G. Masaryk a ptal se zejména na to, čím bude vyplněn. Rizika vynuceného volného času v dnešních západních post-industriálních společnostech jsou námětem intenzivních úvah sociologů U. Becka, R. Dahrendorfa a dalších (srov. Pongs 2000). U nás se k tématu vyjadřuje např. prof. Jan Sokol nebo Jan Keller.

ponižující shánění mizerně placené práce ve městě a nejčastěji nekonečné čekání na nějaký ten melouch v rizikové zóně šedé ekonomiky. Velmi nemilá je přitom situace, kdy je extrémní chudoba jedněch bezprostředně konfrontována s novým, ostentativně předváděným, bohatstvím druhých.

Volný čas odrážející výrazné kulturní a sociální nerovnosti se tak stává oblastí kumulace třídních resentmentů: to, co je předmětem touhy a obdivu je zároveň cílem kritiky a odmítání, nemůže-li toho být dosaženo. Konzervativně orientované nižší a střední vrstvy se proto s oblibou domnívají, že vzorce trávení volného času u vrstev vyšších vedou ke hříchu, znuděnosti, alkoholismu a nevázanému sexuálnímu chování: „Oči zrozené z vášně noci...Hlas slunce po vodě z moře. Vášně. Rozmarnost. Uspokojení. Sluneční žár. Bolest. Nuda. Odjezd. Čekání na zimu, která smyje hříchy léta. To je příběh každého léta v al-Agami.“ Jde o typicky hyperkritický a moralizující časopisecký popis egyptského týdeníku Ruz al-Yusuf ze života mladé „prostitutky“ na soukromé pláži pro bohaté u Alexandrie vzniklé po neoliberálních reformách infitah. Ta má ostře kontrastovat se „spořádanou“ pláží pro široké vrstvy opodál, pro které je koupání v (tomtéž!) moři jednoznačně rodinou záležitostí, dbá se na patřičné zahalení žen a dívek, přičemž západní plavky, cigarety nebo alkohol zde nemají místo (Armbrust 2007: 104).

Vysoký podíl mládeže v populaci, více či méně vynucený volný čas této početně i percentuelně expandující věkové skupiny a snaha o neutralizaci vzniklého politického potenciálu vede režimy nejpozději od 90. let 20. století k tomu, aby jako „na běžícím páse“ zakládaly specializovaná ministerstva mládeže a sportu (např. Palestinská samospráva r. 1994, Egypt r. 1998). Ty mají mládežníky apoliticky zaměstnat přepestrou nabídkou volnočasových programů a neškodně tak kanalizovat jejich energii. Podobnou funkci v některých zemích může plnit také legalizace donedávna zakazovaných nevládních neziskových organizací a dobrovolnických programů (vzdělávání, historie, rozvojové projekty). Samozřejmě pouze těch s přísně apolitickým zaměřením, jež se nedopouští kritiky režimu a jakéhokoliv náznaku opoziční činnosti. Také ty dokáží účinně pohltit energii ambiciózních a agilních mladých lidí, kteří by se jinak měli tendenci realizovat na poli politiky (např. v Maroku legalizace neziskového sektoru v r. 1999 přinesla boom nejrozličnějších organizací, mladé lidí a vysokoškoláky zaměstnávají často právě v průběhu „politicky rizikových“ letních prázdnin). O důležitosti přisuzovaných režimy těmto ministerstvům svědčí také to, že posty jsou obsazovány vrcholnými figurami mocenské elity. Nejde tedy v žádném případě o „trafiky“ pro zasloužilé politiky na konci kariéry (např. syn

Saddáma Husajna Udaj Hussajn v Iráku, předchozí funkce současného prezidenta Alžírka Boutefliky, v Egyptě Ali Disouqi, osobní mentor a poradce Gamala Mubaraka, jenž měl po svém otci nastoupit do prezidentského úřadu). Cílem režimů je také nadále dozorovat, kontrolovat, disciplinovat a „chránit“ mládež s pomocí branné povinnosti v armádě nebo ve státem spěšně zakládaných mládežnických a studentských organizacích. Státy zděšené rostoucími počty mladých bezprizorních lidí se tedy stylizují do pečující a ochranné role adoptivního Velkého otce. Snaží se nově alespoň tvářit tak, že jim na osudu mladých záleží (Swedenburg 2007).

Jejich jediný problém je však to, že v tomto směru těžkopádné a neefektivní státy „zaspaly“ za daleko aktivnějšími a flexibilnějšími islamisty a nástup masového rozvoje volného času nedokázaly zavčas podchytit. Naproti tomu islamisté, jsouce v trvalém a bezprostředním kontaktu s „arabskou ulicí“, mají v oslovování blízkovýchodní mládeže náskok mnoha let i celých desetiletí. Například v Egyptě (srov. Starrett 1998, Kepel 2002) Muslimské bratrstvo, ale i radikálnější militantní islamistické organizace (např. Gamá Islámíja) nebo naopak zcela apolitické neformální skupiny kolem mešit, pro mládež organizují atraktivní víkendové výlety či letní dětské tábory nikoliv nepodobné táborům pionýrským (v případě Káhiry jde o ozdravný pobyt za městem s vysoce znečištěným vzduchem, návštěvy historických památek, koupání v moři a sportování na pláži kombinovaný s výkladem islámské víry a společnými modlitbami). Islamisté dále mladým lidem nabízejí i smysluplné vyplnění volného času v běžné pracovní dny po školním vyučování (např. školy Koránu, doučování, zájmové kroužky, sportování). Stát často této nabídce nedokáže konkurovat. Těžce nese ztrátu kontroly nad interpretací náboženství, a v obavách se pak uchyluje k represím, zatýkání a pomlouvačným kampaním ve státem kontrolovaných médiích namířeným proti organizátorům i řadovým účastníkům.

(3) Ztracená generace: Populační dynamika vs. slabá absorpční schopnost trhu práce

Osobní webové stránky a blogy nastupující generace egyptských Muslimských bratří ukazují, že mají tužby podobné snům mladých lidí na Západě – píšou o svých rodinách, přátelích, oblíbených filmech či hudbě. Kromě náboženské víry však také zhusta diskutují o tématech jako je nezaměstnanost, hospodářská situace, inflace nebo bytová krize, což nejsou zrovna typické náměty trápící evropské či americké teenagery (Lynch 2007). Arabská mládež (ve věku 15 až 20 let) podle kvalitativně laděné podrobné sondy do jejích názorů uvádí dostupnost pracovních příležitostí jako suverénně nejbolestněji pocíťovaný problém (z celkem sedmi nabízených

společenských problémů jako chudoba či politická participace uvedlo problém nezaměstnanosti celých 45 %, ostatní problémy následovaly až se značným odstupem). Více než polovina (51 %) mladých Arabů v souvislosti s bezperspektivností a bídými životními podmínkami uvedla touhu emigrovat do zahraničí, nejčastěji do západní Evropy, Spojených států nebo bohatších arabských zemí (AHDR 2002)⁸³.

Frustrace nejpočetnější arabské generace ještě před propuknutím tuniské jasmínové revoluce vyjádřil a hutně shrnul mladičký rapper El Général (vlastním jménem Hamad bin Amora), čímž si vysloužil několikadenní žalářování na přímý příkaz prezidenta bin Alího a následné propuštění až po masových demonstracích mládeže svolaných na jeho podporu. V písni *Rais le Bled* (Prezidente, vaše země) se říká: „Můj presidente, vaše země je mrtvá, lidé jsou živi z odpadků, bída, kam se podíváš, mluvím za ty, kteří trpí, nemám strach, přestože vím, že si tím ublížím“. Vyjadřuje intenzivní pocity celé „ztracené generace“ regionu Blízkého východu, proto ji do rotace s úspěchem nasadila i satelitní televize Al-Džazíra a hrála se i v době egyptských demonstrací na náměstí Tahrír (např. Turek 2011).

Nejdramatičtější vyjádřením stupňujících se frustrací a beznaděje se však stala série protestních sebe-upálení vesměs mladých mužů neschopných sehnat pro sebe a své blízké dostatečnou obživu. Jde o jev v regionu Blízkého východu dosud prakticky neznámý, o to více pro všechny šokující (islám přísně zakazuje sebevraždu za jakýchkoliv okolností)⁸⁴. Nejznámějším se stal případ šestadvacetiletého Tunisana Mohameda Bouazíziho, který od svých deseti let studoval a zároveň pracoval jako pouliční prodejce, aby uživil matku, nemocného nevlastního otce a své mladší sestry udržel co nejdéle ve školním vzdělávání. Ačkoliv chtěl

⁸³ Jde o výsledky dotazníkového výzkumu provedeného OSN (UNDP) v roce 2001 v pěti arabských zemích (Egypt, Jordánsko, Libanon, Libye, Spojené arabské emiráty). Cílovou skupinou byla mládež ve věku 15-20 let. Dotazování nebylo provedeno na náhodném, ale dostupném vzorku. Také velikost vzorku byla omezená (celkem 240 respondentů rozdělených do dvou skupin podle věku a příležitosti šetření), ačkoliv se podařilo zachytit názory obou pohlaví a respondentů z různých sociálních vrstev. Výsledky proto nelze spolehlivě zobecnit.

⁸⁴ Podobnou inovací do té doby naprosto neznámou a z hlediska klasického islámu nanejvýše kontroverzní se stalo sebevražedné mučednictví mladých íránských dobrovolníků na minových polích ve válce Iráku s Íránem (1980-88), kdy mladíci od režimu na krk dostávali plastové klíče do Ráje. Íránský režim se tímto způsobem snažil vyvážit horší technickou připravenost své armády a nedostatek zbraní, náhradních dílů i munice tváří v tvář postupující armádě Saddáma Husajna podporovaného tehdy masivně arabským i západním světem. Taktiku sebevražedných atentátů pak z revolučního Iránu úspěšně převzaly libanonské šíitské skupiny Hizballáhu útočící nejprve na intervenující vojenské jednotky USA a Francie v době občanské války, přičemž je tak přinutily k odchodu ze země. V Libanonu tehdy byly přítomné i militantní palestinské sunnitské organizace jako Islámský džihád a Hamás, jež si zde taktiku sebevražedných útoků též osvojily, čímž ji uvedly v době následujících bojů s Izraelem do arabského sunnitského světa. Odtud již vede přímá cesta k Al Kajdě (Kepel 2008). Je též dobré připomenout, že zatímco v posledních letech byl výskyt sebevražedných atentátů nejvyšší v Iráku, před americkou invazí v roce 2003 v této oblasti nikdy po celou její tisíciletou historii silně spjatou s islámem nedošlo k jedinému sebevražednému útoku (Juergensmeyer 2008).

studovat vysokou školu, v devatenácti musel z finančních důvodů vzdělávání opustit zcela (některá média chybně uváděla, že byl vysokoškolák, ve skutečnosti měl pouze maturitu). Neúspěšně žádal o místo v armádě. Podobně dopadla i řada dalších žádostí o práci ve formálním ekonomickém sektoru. Každý den proto sebe a svou rodinu živil těžkou prací jako pouliční prodejce ovoce a zeleniny, vesměs nakoupeného za půjčené peníze. Pro tuto živnost však nejspíše neměl příslušné povolení. Pohyboval se tak stejně jako řada dalších v šedé ekonomice, pročež se stal terčem permanentní šikany policie a úřadů, svévolných konfiskací zboží a pravidelných ruinujících žádostí o úplatky. Poslední takový konflikt s úplatnými policisty a arogantními představiteli radnice skončil protestním sebeupálením mladého Mohameda 17. prosince 2010 (Ryan 2011). Vlna protestních sebe-upálení inspirovaná tímto „mučedníkem“ se pak prohnala Alžírskem zužovaným rostoucími cenami potravin a nezaměstnaností, ale také Egyptem či Saúdskou Arábií.

Spíše než samotné vysoké počty či procentuální zastoupení nezařazené mládeže v blízkovýchodních společnostech hraje větší politickou roli právě kombinace či kolize s dalšími faktory způsobenými nerovnoměrnou modernizací: nerostou jen počty mladých, ale také jejich vzdělání, aspirace a následně až příliš často i zklamání a frustrace z obtížně dosažitelné vysněné kariéry a sociálního vzestupu; početnímu nástupu mladých také zdaleka nestačí tempo výstavby nových a cenově dostupných bytů; neoliberální ekonomické reformy a rozpočtové škrty dopadají výraznější měrou na mladé generace než na ročníky starší; případné těžce našetřené úspory znehodnotí inflace ještě dříve než stačí uzavřít sňatek; tempu početního růstu mladých generací dále nestačí ani růst nabídky všem dostupného kvalitního základního, středního a vysokoškolského vzdělávání; stejně tak tempu početního růstu mládeže nestačí o poznání pomalejší dynamika blízkovýchodních hospodářství; bolavou patou blízkovýchodních společností je pak především naprosto tragická situace na trhu práce, který neroste dostatečně rychle a nedokáže absorbovat příliv nových zájemců (Hoffman 1995, Swedenburg 2007).

Ačkoliv se vzdělávání svého času stalo skutečnou prioritou arabských zemí – rozpočty ministerstev školství ještě v 90. letech 20. století dostávaly běžně okolo 5,2 % HDP (oproti průměru 3,9 % v rozvojových zemích a 5,1 % v zemích OECD) – mohutný rozvoj školství ani tak nestačí držet krok s tempem, kterým každoročně přibývají noví žáci a studenti. Ve všech zemích sice byla zavedena povinná školní docházka, vznikl systém veřejného školství a došlo k závratnému mezigeneračnímu poklesu negramotnosti. Třídy ve státních školách jsou však již

dnes přeplněné k prasknutí a žalostně nízké platy učitelů od kantorské dráhy zaručeně odradí všechny alespoň trochu schopné uchazeče (např. v Egyptě podle některých údajů vystudovalo univerzitu 7 % učitelů, přes 90 % z nich vychodilo jen 9 let povinné docházky, vesměs s podprůměrnými výsledky) (Booth 2002).

Movitější městské rodiny proto stále častěji posílají své děti do daleko kvalitnějších škol soukromých, které dnes zažívají nebývalý rozkvět. To si však naprostá většina rodičů dovolit nemůže. Ve výsledku pak dochází k posilování a prohlubování sociálních nerovností, protože tito žáci dosahují lepších výsledků v celostátních testech (v řadě zemí regionu jsou zavedeny, často po vzoru Francie, centrálně zadávané a vyhodnocované testy pro žáky ve věku 14-15 let, den jejich zadávání se stává celo-národním dramatem nejen pro žáky, ale také pro jejich rodiny). Výsledky testů jsou přitom vstupenkou na státě poměrně štědře dotované univerzity. Jejich absolventi pak nalézají práci snáze než maturanti „produkovaní“ systémem nekvalitního a zmasověného veřejného školství. Jestliže v generaci rodičů či prarodičů představovalo absolvování střední školy záruku rychlého kariérního postupu, minimálně středostavovského statusu a relativního blahobytu, dnes to už rozhodně neplatí. Středoškoláci naopak často tvoří socio-ekonomicky vůbec nejzranitelnější skupinu na obrovsky přeplněném pracovním trhu (podrobněji viz kapitola o vzdělávání) (podle Booth 2002, AHDR 2002).

Tab. 10 Nezaměstnanost podle makro-regionů k roku 2005

Světový region	Míra nezaměstnanosti (v %)
Blízký východ (MENA)	13,2
subsaharská Afrika	9,7
Jižní Amerika	7,7
střední Evropa a SNS	9,7
východní Asie	3,8
jihovýchodní Asie	6,1
OECD	6,7

Pozn.: Jde o nejkonzervativnější a nejnižší odhady nezaměstnanosti. Skutečná míra nezaměstnanosti bude patrně podstatně vyšší. Nejde o nezaměstnanost mládeže, ale celé ekonomicky aktivní populace. Také si je zapotřebí uvědomit, že na rozdíl od zemí OECD v regionu MENA vesměs neexistuje státní podpora v nezaměstnanosti, takto vysoká nezaměstnanost je proto pro řadu společností katastrofou.

Zdroj dat: ILO (International Labour Organization), podle Richards a Waterbury (2008: 134)

Blízký východ trpí celosvětově největší nezaměstnaností, výrazně větší i ve srovnání se subsaharskou Afrikou a zejména ve srovnání s dalšími chudšími regiony rozvojového světa (viz

tabulka)⁸⁵. Jde o suverénně nejzávažnější politické téma regionu přispívající k politické nestabilitě a k nárůstu islámského radikalismu. I v této již tak dosti bídné celkové situaci je právě postavení arabské, berberské, perské či turecké mládeže vůbec nejhorší. Mladí lidé jsou zde totiž na trhu práce nejzranitelnější. Ze všech regionů rozvojového světa totiž dnes Blízký východ čelí největšímu návalu mladých absolventů na trh práce. Míra jejich nezaměstnanosti se ve velkých městech běžně pohybuje na úrovni několika desítek procent, v některých čtvrtích pak i kolem 80 %. I když zde nyní dochází k nejrychlejší tvorbě nových pracovních míst na světě, roste nabídka nových pozic daleko pomaleji než rok od roku se zvyšující počty absolventů marně hledajících uplatnění. Propast mezi populačním růstem, množstvím ambiciózních jinochů se středoškolskými či vysokoškolskými diplomy aspirujícími na středostavovský status a možnostmi trhu práce je daleko větší než například v Mexiku, Indii či dalších rozvojových zemích, kde panuje obdobně výbušná situace. Oproti roku 1990 vstupuje na pracovní trh každoročně o 40 % (Tunisko) až 125 % (Sýrie) více nových uchazečů. Přitom jen pro udržení současné – už tak kriticky vysoké – nezaměstnanosti by musela ekonomika Blízkého východu produkovat nová místa čtyřnásobným tempem než ekonomika USA, což je samozřejmě představa na pomezí science fiction (Richards a Waterbury 2008).

Kromě demografie jsou navíc ve hře stále více i hluboké socio-kulturní změny: zrodila se zcela nová vrstva vzdělaných, „emancipovaných“, mladých žen. Ty nehodlají strávit celý svůj život jen rozením dětí, péčí o manžela a domácími pracemi jako jejich matky. Místo toho odhazují zástěry, studují střední a vysoké školy a derou se plné očekávání na pracovní trh. Například ve Spojených arabských emirátech dnes již vysokou školu studuje dokonce více dívek než mladých mužů (podobně je tomu také v Kuvajtu, Bahrajnu nebo Íránu). Jestliže zde ještě v roce 1980 pracovalo jen 5,3 % žen, v roce 1990 to již bylo 16,3 % a na konci tisíciletí dokonce celých 40 %. Zaměstnavatelé ženám-matkám vstřícně přizpůsobují nebo zkracují pracovní dobu, aby mohly snáze kloubit své rodinné i pracovní povinnosti. Navíc na rozdíl od Západu za tutéž práci dostávají stejný plat jako muži (Hejlová 2004). V Turecku se sice snížil podíl žen legálně zaměstnaných na formálním a oficiálně evidovaném trhu práce, 80 % matek ale v sociologických výzkumech udává „chci, aby se moje dcera měla lépe než já, a bez studia to nejde.“ Ve

⁸⁵ Data Světové banky oproti zde prezentovaným údajům Mezinárodní organizace práce (ILO) staví Blízký východ v mírách nezaměstnanosti na druhé místo hned po sub-saharské Africe. Obecně je problémem mezinárodních komparací kvalita a dostupnost dat, jejich politická manipulace ze strany vlád, ale také odlišné definice nezaměstnanosti v různých zemích a statistikách. I tak je však závažnost situace v regionu zřejmá.

společnosti středních a vyšších tureckých vrstev jsou navíc již dnes mezi ženami naprosto běžné velmi prestižní profese (ženy tvoří 28 % tureckých právníků a soudců, 54 % lékařů, 45 % bankéřů a finančních analytiků včetně těch nejvyšších pozic v bankovním sektoru). Velmi rozšířenou ženskou profesí je také učitelské povolání, přičemž takovéto – po ekonomické stránce „emancipované“ – ženy pak slouží jako rolové vzory svým žákyním a studentkám a formou „skrytého kurikula“ jim sdělují jasné poselství o tom, že místo ženy nemusí být nutně pouze ve sféře domácnosti (Ayata 2004). Také v Íránu narostlo po islámské revoluci (1979) raketovým tempem vzdělání žen, čímž vzrostl i jejich hlad po profesním uplatnění a kariérní seberealizaci. Ženy jsou navíc v prostředí městských středních vrstev často nuceny k ekonomické emancipaci a ke vstupu na trh práce prostě proto, že manžel již z důvodů hospodářské stagnace není schopen udržet rodinu na stejné životní úrovni. K podobným tlakům došlo i v chudších arabských zemích, kterým byly v 90. letech 20. století Světovou bankou naordinovány neoliberalní ekonomické reformy, což zhoršilo ekonomickou situaci rodin nižších a středních vrstev (Frouzová 2004).

Dopad tohoto nového sociálně-kulturního trendu na raketový růst nezaměstnanosti mládeže přitom v brzké budoucnosti dokonce převáží nad vlivem prostého početního demografického růstu. Kombinovaným výsledkem obou procesů je však již dnes zahlcení pracovního trhu a rapidně rostoucí nezaměstnanost mládeže a absolventů. Nabídka volné pracovní síly vysoce převyšuje poptávku po pracovní síle ze strany zaměstnavatelů. Nezaměstnanost je na Blízkém východě především záležitostí mladých lidí. Naprostou většinu z nich tvoří právě mládež a absolventi škol, což je univerzální fenomén pozorovaný po celém světě. V regionu MENA jde však o skutečný extrém, nezaměstnanost mládeže je zde suverénně nejvyšší na světě (nezaměstnanost mládeže kolem r. 2007 činila podle oficiálních údajů přes 25 %, ve skutečnosti bude patrně ještě podstatně vyšší). Více než polovinu nezaměstnaných v blízkovýchodních zemích tvoří lidé mladší 25 let (v Sýrii dokonce 75 %). Například v Maroku představuje nezaměstnanost ve městech přes 20 %, nezaměstnanost městské mládeže je však oficiálně 36 %. Absolvent vysoké školy na svou první práci podle státních statistik v průměru čeká téměř tři roky. V Íránu čelí mladí lidé (15-24 let) čtyřnásobné nezaměstnanosti oproti lidem starším 30 let. V Egyptě dokonce trpí mládež sedmkrát vyšší nezaměstnaností než Egyptané starší 30 let. Tato situace nedává příliš dobrý základ pro start do života. Od roku 1996 tak na blízkovýchodním pracovním trhu každoročně přibývá přes půl milionu nezaměstnaných (Richards a Waterbury 2008). V příštích dvaceti letech pak v regionu dle střízlivých odhadů

přibude 50 milionů mladých nezaměstnaných se solidním vzděláním a nenaplněnými kariérními ambicemi. Budou sílit migrační tlaky (Západ, Záliv), ale také tlaky na změnu režimů (Laqueur 2004).

Tab. 11 Nezaměstnanost mládeže ve věku 15-24 let v zemích MENA⁸⁶

Země (rok šetření)	Míra nezaměstnanosti mládeže (v %)	Podíl na celkové nezaměstnanosti (v %)
Alžírsko (1990)	38,7	66,0
Bahrajn (1995)	12,6	75,4
Egypt (1995)	34,4	68,4
Libanon (1997)	28,6 resp. 17,8 (20-24 let)	---
Maroko (1999)	38,2	39,5
Palestina (1999)	---	42,4
Katar (1997)	---	44,6
Sýrie (1998)	---	73,2

Zdroj: Arab Human Development Report 2002

Vše je dále neskonale komplikováno duálním charakterem blízkovýchodního trhu práce. Stále větší množství mladých lidí v regionu zastává pozice, které ani zdaleka neodpovídají dosaženému vzdělání a nezabezpečují příjem nutný k pokrytí těch nejzákladnějších životních potřeb, natož k založení rodiny. Formální pracovní trh je dosud jednoznačným vysněným cílem mladých absolventů středních a vysokých škol. Dobře placená a velmi bezpečná pracovní místa prakticky s jistotou celoživotního zaměstnání nabízí veřejný sektor ve státní byrokracii nebo ve státem vlastněných průmyslových či těžebních podnicích. Navíc jde o místa společensky ceněná a prestižní. Právě sem donedávna bez problémů proudila většina mladých absolventů (dodnes to platí o některých bohatších státech Zálivu těžících ropu). Dnes však již veřejný sektor není

⁸⁶ Zde se hodí pro srovnání uvést, že nezaměstnanost mládeže se stala výrazným politickým a společenským problémem také v různých fázích evropské modernizace. Například v Anglii byla před první světovou válkou podle řady odhadů sice větší poptávka po práci mladistvých než její nabídka. Nekvalifikované manuální pozice nevyžadující vzdělanou pracovní sílu a nepřinášející žádnou užitečnou praxi se však pro mladé lidi z nižších vrstev pravidelně stávaly profesní slepou uličkou bránící vzestupné sociální mobilitě. V meziválečném období (1918-1940) se ale z nezaměstnanosti mladých lidí (14-18 let) stal „sociální a ekonomický problém alarmujících proporcí“, který stvořil „armádu mladých nezaměstnaných“. Ta se však oficiálně pohybovala na úrovni od 3 % (1929) až po 8,3 % (1932), což naprosto nesnese kvantitativní srovnání se současnou situací Blízkého východu (viz tabulka č. 11). Zásadní rozdíl je také v tom, že v Anglii před sto lety šlo o lidi s jen minimálním vzděláním, na dnešním Blízkém východě o práci nemohou zavádět středoškoláci a vysokoškoláci. Stejně jako dnes se poukazovalo na specifické negativní důsledky nezaměstnanosti mládeže jako nezformované pracovní návyky, kontrast vysokých aspirací a očekávání do budoucna a ještě většího zklamání díky bezútešné realitě a osobnostní krizi spjaté s absencí sebeúcty a sebevědomí mladých nezaměstnaných. Také řešení vlád bylo často podobné jako dnes. Diskutovalo se o prodloužení doby povinného vzdělávání, aby se pracovnímu trhu ulehčilo. Zakládala se také specializovaná centra a programy pro mladé nezaměstnané (v Anglii „Juvenile Unemployment Centres“, resp. „Junior Instruction Centres“), která měla udržet sociální kontrolu, disciplínu a morálku bezprizorní mládeže. Stát také podporoval mobilitu mladých nezaměstnaných do regionů s nižší nezaměstnaností (Garside 1977).

schopen nekonečné zástupy mladých nadále absorbovat. Jeho další expanze a přezaměstnanost se z ekonomických důvodů ukázala jako trvale neudržitelná, protože byla často cílem neoliberálně laděných reforem a úsporných rozpočtových škrtů (ilustrací budiž banální výměna skla ve vitríně Káhirského muzea v roce 2010, kterou současně provádělo deset zaměstnanců, zatímco by všude jinde na tuto práci stačily dva lidé; příklad Václava Cílka).

Příliš mnoho šancí nenabízí ani sféra soukromé formální ekonomiky, která na arabském Blízkém východě představuje nejmenší segment pracovního trhu. Vesměs tak mladí lidé namísto plnění svého blízkovýchodního snu končí v neformální ekonomice, která poskytuje zhruba 40 % (Sýrie) až 55 % (Egypt) pracovních míst mimo zemědělství (a vytváří pětinu až třetinu hrubého domácího produktu blízkovýchodních zemí). Jde totiž o nejrychleji expandující segment trhu práce; zatímco například v Egyptě ještě v roce 1970 vytvářel 20 % všech nových pracovních míst, po ekonomických reformách z konce 20. století to již bylo 60 % nových pracovních příležitostí. Mládež zde poté balancuje na hraně ilegality neregistrované a nezdaněné šedé ekonomiky vyznačující se výrazně podprůměrnými příjmy, nízkou kvalifikací pracovních pozic, prakticky nulovou šancí na nějakou kariéru, absencí sociálního pojištění a jakéhokoliv jiného zajištění, vysokou fluktuací, sezónností a nejistotou pracovních příležitostí (jedná se o nekvalifikované manuální práce či řemesla, sběr odpadků nebo pouliční prodej nejrozličnějšího zboží či služeb). To vše samozřejmě naprosto neodpovídá představám současných mladých vzdělaných lidí a přispívá k jejich deziluzi (Richards a Waterbury 2008).

Jistý mladý obyvatel Alžíru tak v předvečer občanské války v 90. letech 20. století situaci svou a svých vrstevníků popsal následovně: „Máte pouze čtyři možnosti: můžete zůstat nezaměstnaní a v celibátu, protože bez pracovního místa nikdy nezaložíte rodinu a neseženete bydlení; můžete pracovat na rozbujelém černém trhu a riskovat zatčení policií; můžete se pokusit emigrovat do Evropy a zametat ulice Paříže nebo Marseille; nebo se můžete přidat k Frontě islámské spásy a hlasovat tak pro islám“ (podle Booth 2002: 235). Od té doby se zoufalá situace mladých lidí v celém regionu dále prohloubila a vyhrotila. Natolik, že výrazně přispěla k celoregionálnímu výbuchu souhrnně nazývanému arabské bouře či arabské jaro. Do jeho čela se postavili právě mladí lidé z „knokautované generace“, přičemž jedním z hlavních témat protestů proti režimům od Maroka přes Egypt až po Sýrii a Jemen byla tíživá situace mladých lidí spjatá s velmi neradostnými poměry na trhu práce.

Opoziční islamismus slibující zoufalé mládeži řešení a naději (obecné heslo zní: „Islám je řešení!“) je v této konstelaci podle některých autorů přitažlivý také proto, že má často tendenci vidět místo ženy v domácnosti a při výchově dětí, zatímco muž je chápán jako hlavní živitel rodiny. Obsese „ženskou otázkou“ je tak pro politický islám typická proto, že kromě populačního růstu se stává hlavním důvodem přetlaku na pracovním trhu právě razantní vstup mladých, ambiciózních a dobře vzdělaných žen, které zde konkurují svým mužským vrstevníkům. Islamisty zdůrazňovaná povinnost muže živit rodinu je ostatně podle průzkumů stále atraktivní i pro některé ženy (Hoffman 1995, Richards a Waterbury 2008). Jak varují například íráňští islamisté: „ženy zde chtějí vše ovládnout“, přičemž podobné hlasy z důvodů tragické situace na trhu práce již dlouho rezonují také v arabských zemích nebo Turecku (srov. Frouzová 2004)⁸⁷.

Nicméně jiní autoři poukazují na skutečnost, že ženy sympatizují s islamisty úplně stejně často jako muži. Muslimské bratrstvo, palestinský Hamás či libanonský Hizballáh ve svém boji s nepřáteli a v odporu k sekulárnímu pojetí politiky pravidelně mobilizují jak muže, tak také ženy, ačkoliv přitom zdaleka nezdůrazňují revoluční emancipační odkaz islámu, Proroka a jeho manželek a dcer tak důrazně, jak by mohli (Mendel 2008). Ženy mají podle názoru hlavního proudu hnutí studovat, bojovat, participovat ve veřejné sféře a přinejmenším až do svatby také bez problémů pracovat mimo domov. To vše je v nejlepším pořádku, jsou-li náležitě zahalené (Roy 1992). Šátek a příslušný muslimský oděv přitom slouží daleko spíše jako prostředek umožňující takovýto svobodný pohyb a intenzivní angažmá v moderní společnosti, nikoliv jako středověký nástroj podřízenosti žen, kontroly jejich sexuality a zotročení (Lubeck a Britts 2002, Pipes 1996).

Islamisté jsou dále přitažliví z toho důvodu, že Muslimské bratrstvo či lokální islamistická společenství organizovaná kolem mešit mladým vysokoškolákům často poskytují pracovní příležitosti v rámci svých charitativních organizací (lékaři, učitelé, islámské bankovníctví). Islamisté také získávají body tím, že regulují vztahy v rizikové neformální šedé ekonomice. Zde zpravidla extrémně zranitelní pracovníci nemají žádného dovolání u odborů, profesních organizací, soudů, policie či státu, jenž největší sektor trhu práce v lepším případě ignoruje a

⁸⁷ Íráňští islamisté však prokázali schopnost flexibilně ohýbat islám podle svých potřeb i v tomto směru: zcela v logice argumentace současného moderního islámského feminismu totiž v době boje se sekulární diktaturou šáha (1977-9) mobilizovali také ženy a jejich nezastupitelnou veřejnou roli zdůvodňovali odkazy na „emancipovanou“ Prorokovu dceru Fatimu a vnučku Zejneb, které íránským ženám předkládali jako rolové vzory hodné následování přesně do té doby, než se podařilo šáha svrhnout. Poté byly Íránky s poukazem na tentýž islám naopak z veřejné sféry vykazovány (Hoffman 1995).

v horším kriminalizuje (islamisté například vymáhají spravedlivé plnění závazků plynoucích z ekonomických transakcí probíhajících mimo právní řád státu, sankcionují přestupníky, bezúročné islámské bankovníctví nabízí úvěry i těm drobným prodejcům či řemeslníkům, kterým by státní či soukromé banky půjčku nikdy neposkytly) (srov. Lubeck a Britts 2002).

(4) Demografická marginalizace a zplnomocnění bezvýznamných jinochů

Ale nejenže si oproti svým rodičům či prarodičům nastupující generace aspirující na středostavovský status nepolepší pokud jde o realizaci nově vzniklých a v pravdě moderních tužeb, dokonce si i pohorší v případě aspirací veskrze tradičních, konvenčních a donedávna zcela běžně dosažitelných. Blízkovýchodní mládež totiž nezužuje jen ekonomická stagnace a krize na trhu práce, ale také krize na sňatkovém trhu.

Jestliže u nás platí „bez práce nejsou koláče“, na Blízkém východě spíše „bez práce není rodina, děti, společenský status a sex“. Od rodiny a dětí se v regionu jednoznačně odvíjí společenské postavení a prestiž jedince, svatba je pak chápána jako jasný a nutný předěl mezi dětstvím a dospělostí. Jak již ale bylo naznačeno Blízký východ v důsledku růstu doby vzdělávání, demografických změn a neradostným poměrů na trhu práce poprvé v historii objevuje dospívání. To představuje nejen „přirozenou“ biologickou životní etapu spjatou se sexuální zralostí, ale daleko více také relativně tvárnou sociální a kulturní kategorií. Dříve bylo vyhrazené maximálně vyšším vrstvám, dnes se „demokratizovalo“ a jde o naprosto masový jev pronikající i do nižších vrstev a do venkovských oblastí. Masa „mládežníků“ nacházejících se v pasti kdesi mezi dětstvím a dospělostí závratně narůstá, přitom arabština pro tuto životní fázi podle některých autorů ještě nemá ani adekvátní označení (viz výše). Mládeži z dobře situovaných rodin dospívání přináší mnoho nových příležitostí, ale potomkům z chudších poměrů spíše frustrace, utrpení a obavy z budoucnosti. Nemilá je zde zároveň situace, kdy je extrémní chudoba jedněch bezprostředně konfrontována s novým, ostentativně předváděným, bohatstvím a jakoby neomezenými možnostmi druhých (Booth 2002, Hoffman 1995).

Marginalizace⁸⁸ tedy není dána jen socioekonomicky, ale i faktory demografickými (Juergensmeyer 2000, srov. také Starrett 1998, Hoffman 1995). Není proto náhodou, že většina islámských militantů jsou teenageři. Situace je obdobná i u dalších radikálních náboženských

⁸⁸ Marginalizace je proces obdobný pauperizaci – absolutní nebo relativní chudnutí části obyvatel určité společnosti. Marginalizace zdůrazňuje vykořeněnost a sociální bezbrannost těch, které chudoba či dlouhodobá nezaměstnanost aj. vytlačuje na okraj společnosti (srov. Velký sociologický slovník 1996)

hnutí v rozvojových zemích (hnutí buddhistických, hinduistických, sikhských), nejde tedy zdaleka pouze o záležitost islámu. Dospívání totiž představuje citlivé období zejména v konzervativních společnostech s vysokou hodnotou rodiny, s jednoznačným pozitivním a jasně definovaným sociálním statutem dětí a dospělých, avšak s nejasným společenským postavením mládeže. Dnes není takovým problémem v liberálnějších západních společnostech, kde se v posledních dekádách podobně rapidně zvýšilo množství mladých lidí, kteří před založením vlastní rodiny nekonečně dlouho studují, cestují, experimentují s různými životními styly, budují kariéry a často ještě jako zralí třicátníci se nehrnou do sňatku a žijí s rodiči nebo jako singels. Odkládání sňatků je však v jejich případě spíše věc osobní volby, přičemž nejde o zásadní společenské stigma, spíše až o jakousi nově ustavovanou sociální normu. Naopak od vlastní rodiny se v konzervativních společnostech jednoznačně odvíjí sociální status dospělého jedince, svatba je pak chápána jako klíčový přechodový rituál z dětství do dospělosti. Jde o jisté měřítko životního úspěchu a životní cíl většiny mladých lidí⁸⁹. Zdejší všudypřítomní mladíci již zdaleka nejsou dětmi. Sami ale ještě děti a vlastní rodiny nemají, takže nemají od čeho odvozovat svou prestiž, hrdost a společenské postavení. Období mezi dosažením sexuální zralosti a uzavřením sňatku se v případě rostoucího množství mladých lidí neustále prodlužuje. Od toho se odvíjí jejich nejistý sociální status a potenciálně narušené sebepojetí. Sami sebe pak mohou chápat jako neúspěšné, stejně tak se na ně může s jistou nevolí dívat konzervativně založené okolí.

Vynucené odkládání sňatků se na Blízkém východě dle alarmujících odhadů amerického Brookings Institute (z roku 2007) týká přinejmenším poloviny mladých mužů ve věku 25 až 29 let. Data egyptského sčítání lidu (z roku 2006) zase ukazují, že je v tomto věku svobodných celých 5,7 milionu mladých Egyptanů, zatímco v generaci rodičů a prarodičů byli již prakticky všichni v tomto věku dávno sezdáni. V současném intenzivně diskutovaném egyptském bestselleru *Chci se vdát* (ʿAyiza Atgawwiz; kniha již byla převedena do neméně úspěšného televizního seriálu a přeložena do řady jazyků) dokonce vysokoškolsky vzdělaná farmaceutka a bloggerka Ghada Abdel Aal uvádí, že v samotném Egyptě dnes žije kolem 15 milionů svobodných vdavkychtivých žen ve věku 25 až 35 let, zatímco jiné údaje naopak hovoří o podstatně nižších číslech mladých lidí lapených v pasti kdesi mezi dětstvím a dospělostí. Daleko

⁸⁹ Rodina je spolu s náboženstvím v sociologických výzkumech Gallupova ústavu uváděna jako hlavní hodnota v převážně muslimských společnostech (Esposito a Mogahed 2007).

zřetelnější než skutečný a přesný rozsah sňatkové krize jsou ale její příčiny a negativní dopady (Kholoussy 2010).

Sňatková krize je způsobena neustálým prodlužováním doby studia a snahou dosáhnout co nejvyššího vzdělání. Jde o to, co nejlépe se připravit na pracovní kariéru, která zajistí dobrý příjem a vytoužený středostavovský status. Dalším faktorem je nekonečné hledání vytoužené pracovní pozice, která by odpovídala poměrně vysokým aspiracím středoškolsky či vysokoškolsky vzdělaných absolventů. V případě, že se to menšině z nich podaří, následuje budování kariéry, která pohltí veškerý čas a energii mladého člověka. Dalším problémem je tradičně velmi nákladná svatba spojená s velmi početným zástupem hostů z řad rozvětveného příbuzenstva, lokální komunity a přátel. Svatební hostina může trvat i několik dní, vždy se také očekává nákladný dar, šperky a vysoká finanční hotovost nevěstě (ta ji má teoreticky doživotně zajistit v případě rozvodu). Jestliže pak takováto tradiční svatba představovala mnohdy největší investici v životě rodičů ženicha, dnes se dále vše komplikuje trendem k extravagantním a nákladným hostinám a zejména přemrštěnými finančními požadavky nevěsty a jejích rodičů. To vše v situaci stagnující ekonomiky, vysoké inflace znehodnocující nastřádané úspory na svatbu a start mladého páru do života a v poměrech stupňující se bytové krize, kdy je pro novomanžele téměř nemožné nalézt finančně dostupné bydlení (problém je také pronájem prostor pro samotnou svatbu). Nejnovějším trendem je rostoucí odpor mladých lidí k rodiči domlouváním sňatkům na základě pouhé povrchní obeznámenosti obou partnerů a nová tendence mladých žen dlouho odmítat nápadníky, když si myslí, že se k sobě nehodí (Hoffman 1995, Starrett 1998, Kholoussy 2010).

K ekonomické frustraci a nenaplněným konzumním, kariérním a rodinným očekáváním mladých lidí pak v konzervativních společnostech striktně zapovídajících veškeré předmanželské a mimomanželské sexuální styky přistupují také frustrace sexuální⁹⁰. V těchto zemích navíc není dostatečně rozvinuta ani kultura mládeže (viz výše), možnosti smysluplného a společensky respektovaného trávení vynuceného volného času jsou omezené (Juergensmeyer 2000). Především militantní náboženská hnutí v takto vyhrocené situaci vítají svobodné a bezprizorní

⁹⁰ Jde o napětí mezi konzervativními hodnotami tradiční společnosti a možnostmi jedinců žijících v socioekonomické realitě na „půli cesty“ mezi společností tradiční a moderní (demografický přechod provázený množstvím mladých lidí v kombinaci s nerozvinutým hospodářstvím provázeným nezaměstnaností neumožňuje sledování a naplňování tradiční hodnoty rodiny). Trvání tohoto „citlivého věkového intervalu“, kdy již mladíci nejsou sociálně definováni jako děti, ale ještě se nestali „plnohodnotnými“ dospělými, se v této „hybridní situaci“ prodlužuje a podíl i absolutní počet těchto neukotvených jedinců se zvyšuje se všemi riziky a důsledky.

mládence s otevřenou náručí. A mohou jim leccos atraktivního nabídnout. Namísto seberealizace v profesním, rodinném, partnerském či volnočasovém životě, třeba pocit moci. Militanti totiž velmi záhy zjistí, že pácháním násilí získávají vliv na společenské události, někdy dokonce tak výrazný, až jsou jím sami zaskočeni. Najednou se z nich stávají aktéři svým významem srovnatelní s úhlavními soupeři: orgány sekulárního státu, policií či armádou. Dochází tak k *psychologickému zplnomocnění* marginálů (Juergensmeyer 1994). V podobném smyslu teroristy zplnomocňuje, povzbuzuje, utvrzuje a často dokonce až „příjemně“ překvapuje mediální zájem a rozruch týkající se jejich činů a aktivit (Treblin 2004: 127).

Kromě toho však dochází k neméně významnému *zplnomocnění symbolickému*. Společně sdílená idea kosmické války nepřispívá jen k upevnění soudržnosti militantní skupiny, ale sama se stává zdrojem sebeúcty a kladného sebehodnocení nespokojených, frustrovaných a různými životními situacemi ponižovaných jedinců. Ti se díky ní mohou cítit jako skuteční vojáci účastníci se toho nejzásadnějšího historického i metafyzického střetu. V něm bojují na té správné straně barikády, aby hájili pravdu, dobro a Boha proti postupujícím silám lži, temna a ďábla ve všech rafinovaných podobách, jež na sebe bere (např. sekulární vláda a její představitelé a nebo politická rozhodnutí). Zároveň také domněle pokračují v legendárních historických bitvách vedených slavnými příslušníky a „mučedníky“ vlastní náboženské tradice v minulosti. Čímž se staví na jejich úroveň, chápou se jako jejich neméně slavní a významní pokračovatelé a následovníci. Mají tak šanci změnit dosavadní směřování dějin – ale také vlastních zmatečných a neurovaných životů. Daleko důležitější než výsledek aktu násilí je potom z hlediska „pěšáků“ samotná účast na akcích. Dává možnost být konečně v něčem výjimečný, důležitý, vykročit z šedého průměru, podniknout něco významného, být součástí něčeho většího a smysluplného. Takto výrazně symbolické zplnomocnění silně ukotvené nejen v historii a vizi lepších zítřků, ale právě také v transcendentnu přesahujícím pozemský svět, sekulární hnutí nabídnout nemohou (Juergensmeyer 2000, 2006).

Náboženská militantní hnutí sociálním a demografickým marginálům nabízejí také jakousi náhradní rodinu či náhradní domov. Přitom v rámci společenství bojovníků mladým lidem poskytují tolik hledaný pocit sounáležitosti, úspěchu a uznání. Svazky mezi muži se zvláště v konzervativních společnostech, kde se nenosí nemanželská přátelství s jedinci opačného pohlaví, zpravidla vyvinou velmi silně. V sociální a emoční rovině jde až o jakýsi ekvivalent rodiny či manželského vztahu. Vysoká sociální koheze, solidarita skupiny a pocit „bratrství“ se

při akcích projevuje zvýšenou statečností a hrdinstvím. Výsledkem je „sociální zplnomocnění“ marginálů. Důležitý je zde ale také – ať již skutečný či předpokládaný – souhlas rodiny, sociální či etnické skupiny a širší komunity, ze které se militanti rekrutují a v jejímž zájmu se cítí jednat. I ten přispívá k sociálnímu zplnomocnění teroristů, při akcích je motivuje a pohání vpřed⁹¹. Svou roli konečně hraje i *genderové zplnomocnění*. Na rozdíl od sekulárního terorismu v náboženském terorismu ženy příliš nefigurují. Těmto organizacím je společný postoj „radikálního patriarchy“. Role muže je ve veřejné sféře, role ženy oproti tomu v domácnosti. Ženy mají muže obdivovat a vzhlížet k nim, muži nad ženami dominují. I zde pak militanti čerpají pozitivní sebehodnocení (Juergensmeyer 2000, 2008).

Demografická marginalizace byla dlouho vykládána jednostranně pouze z pohledu mladých mužů. Ti byli chápáni jako její hlavní oběť, přičemž pohled dospívajících žen se naopak ignoroval. Mladé svobodné ženy bez vlastních dětí a rodiny jsou přitom ve skutečnosti společensky stigmatizovány ještě daleko více než bezprizorní mladíci. Jedinou myslitelnou společenskou normou a uznávanou sociální rolí je v jejich případě svatba, rodina a výchova dětí. To je přesně to, co od nich okolí očekává především a co nejvíce oceňuje, přičemž ale jde také o zvnitřnělý a internalizovaný zdroj kladného sebepojetí samotných mladých Arabek, Peršanek nebo Turkeyň. Bez manžela, rodiny a dětí jsou naopak ničím.

Stejně tak je v případě dospívajících žen předmanželský sexuální život ještě nepřijatelnější než v případě jejich mužských vrstevníků, u kterých ho lze tolerovat jako určitý projev „frájerství“ nebo „mužnosti“. Od „čistoty“ ženských členů rodiny a především panenství dcer se odvíjí čest a pověst celé rodiny. Dcery si takto také musí udržovat alespoň nějaké šance na sňatkovém trhu. Přijdou-li o pověst, jejich šance na svatbu a vlastní rodinu se nevratně zcela minimalizují. S tím souvisí i takové trendy jako boom plastické chirurgie, jež se v některých zemích regionu stále více specializuje na diskrétní sešívání panenské blány mladých nevěst nebo tendence nosit šátek a cudně se zahalovat ve snaze demonstrovat svou čistotu a zvýšit tak hodnotu na přetíženém sňatkovém trhu.

⁹¹ Toto platí jen pro terorismus „sociálně vkořeněný“, tj. pro militantní skupiny nábož. nacionalistů, jež popisuje M. Juergensmeyer (např. Hamás, Hizballáh, IRA). Ty jsou četnými svazky integrované do širší společnosti, sdílí též její hodnoty. Autor v této souvislosti hovoří o „kulturách násilí“, ze kterých militanti pocházejí, kde vyrůstají, a ve kterých jsou silně „zakořeněni“. Oproti tomu existuje i terorismus „sociálně vykořeněný“ (např. levicový a anarchistický terorismus 70.-80. let, globální džihádistické skupiny typu al-Kajda). Jeho bojovníci zpřetrhali veškeré svazky s komunitami, z nichž vzešli, a nejsou s nimi naladěni ani na stejnou „hodnotovou vlnu“. Zde pak dochází k sociálnímu zplnomocnění jen ze strany spolubojovníků (Horgan 2005, Roy 2006).

Celkově lze situaci nové generace blízkovýchodních žen popsat jako newyorské hrdinky amerického seriálu *Sex ve městě* – jen bez toho sexu. Také v jejich případě jde o mladé, sebevědomé a velmi dobře vzdělané ženy, které usilují nejen o kariéru, ale také velmi intenzivně touží po muži svých snů, se kterým si přejí založit rodinu a šťastně vychovávat děti. Zároveň však stále více trvají i na tom, že by je měla společnost respektovat, uznávat a akceptovat i pokud snad nakonec zůstanou svobodné a bezdětné. Právě to se pro řadu blízkovýchodních svobodných třicátnic stává stále hrozivější a pravděpodobnou eventualitou (srov. Frouzová 2007, Kholoussy 2010). Islamisté přitom těží z dramatické situace na sňatkovém trhu podobně významně jako z výbušné situace na trhu práce. Sňatková krize a vynucené odkládání vstupu do manželství představuje předně jednu z obecných platforem, na které se vede celospolečenská diskuse o míře impotence a neúspěšnosti sekulární státní moci. Ta v lepším případě neumí tíživé problémy mladé generace účinně řešit, v případě horším sleduje jen své úzké korupční zájmy a nejpočetnější generaci a její zájmy naopak naprosto ignoruje. Do popředí kriticky laděných diskusí nespokojené veřejnosti se v této souvislosti dostávají také další potenciálně výbušná témata blízká islamistickému hnutí jako jsou negativní dopady privatizace nebo šíření materialismu, konzumerismu a posedlosti kariérou u mládeže.

Islamisté dále v rámci své občanské společnosti a charitativních aktivit mladým novomanželům do začátků poskytují bezúročné půjčky nebo organizují a spolufinancují hromadné svatby vícero párů, čímž díky úsporám z rozsahu napomáhají snižování jejich finanční náročnosti. Brojí také proti zaběhlé blízkovýchodní tradici nákladných svatebních hostin a luxusních svatebních darů, když v rámci svého „vynalézání tradice“ naopak s odkazy na zidealizované počátky islámu zdůrazňují morálně správnější neokázalost a skromnost. V některých případech dokonce hnutí přímo slouží jako jakási „seznamka“ zprostředkovávající a zajišťující životní partnery svým členům (například egyptské hnutí Takfir wa'l Hidžra výjimečné svým silně komunitním charakterem a mimořádně vysokým zastoupením žen rekrutovaným jako potenciální manželky pro mužské členy) (Hoffman 1995, Kholoussy 2010).

(5) Generační odcizení mocenské elity: Staré kádry vs. mladé populace

Zatímco je 70 % saúdských Arabů mladších 30 let a mediánový věk populace činí pouhých 19 let, průměrný věk saúdsko-arabských ministrů je 65 let. Aby toho nebylo málo, současnému stárnoucímu králi je 87 let a nahradit by ho měl buď „mladší“ korunní princ Sultán, který ve

svých 83 letech pravděpodobně trpí Alzheimerovou chorobou nebo o něco více svěží 77-letý princ Nadžev pro změnu zužovaný silnou cukrovkou a osteoporózou. Extrémním příkladem jsou pak někteří další starší princové, kteří se ve svých ministerských nebo guvernéřských křeslech v provinciích zabetovali na dlouhá desetiletí (například guvernér Severního pohraničí zde vládne nepřetržitě od roku 1956).

Tabulka 12: Dlouhověkost arabských režimů (členské státy Ligy arabských států)

Země	Hlava státu	Nástup k moci	Předchůdce nejdéle u moci	Doba vlády
Alžírsko	Abdelaziz Bouteflika	1999	Chadli Bendjedid	1979-1992
Bahrajn	Hámid ibn Ísa al-Chalífa	1999	Ísa ibn Salman al-Chalífa	1961-1999
Komorské ostrovy	Ahmed Sambi	2006	Ahmed Abdallah	1978-1989
Džibutsko	Ismail Omar Guelleh	1999	Hassan Gouled Aptidon	1977-1999
Egypt	Husní Mubarak	1981	Gamál Násir	1956-1970
Irák	Núrí Málíkí	2006	Saddám Husajn	1973-2003
Jordánsko	Abdalláh II.	1999	Husajn I.	1952-1999
Kuvajt	Sabah al-Ahmad al Sabah	2006	Jaber III Al-Ahmad Al-Sabah	1977-2006
Libanon	Nádžíb Míkátí	2011	Rafík Harírí	1992-1998/2000-2004
Lybie	Muammar Kaddáfí	1969	Idris I.	1951-1969
Mauritánie	Mohamed Ould Abdel Aziz	2009	Maaouya Sid'Ahmed Taya	1984-1992
Maroko	Muhammad VI.	1999	Hassan II.	1961-1999
Omán	Sultán Kábús bin Saíd	1970	Sultán Saíd bin Tajmúr	1932-1970
Palestina	Mahmúd Abbás	2005	Jásir Arafat	(1969)1989-2004
Katar	Hamád Ibn Chalífa al-Sání	1995	Ibn Hamád as-Sání	1972-1995
Saúdská Arábie	Král Abdalláh	2005	Král Fahd	1982-2005
Somálsko	Šejk Šaríf Ahmed	2009	Muhammad Siad Barre	1969-1991
Súdán	Umar al-Bašír	1989	Džafar Nimeiry	1969-1985
Sýrie	Bašár al-Asad	2000	Háfiz al-Asad	1971-2000
Tunisko	Zín Abidín bin Alí	1987	Habíb Burgiba	1957-1987
Spojené arabské emiráty	Chalífa ibn Saíd al-Nahaján	2004	Saíd ibn Sultán al-Nahaján	1971-2004
Jemen	Ali Abdullah Salih	1978	Abdul Rahman al-Iryani	1967-1974

Mezitím co 40 % saúdsko-arabské mládeže hledá marně práci a skoro polovina těch šťastnějších, kdo práci přeci jenom má, na výplatní pásce najde méně než 3000 riálů (asi 830 dolarů), každý z armády princů patřících ke královské rodině (jejich počet se odhaduje na sedm

až osm tisíc) dostává měsíční apanáž od několika tisíc po čtvrt milionů amerických dolarů (Klare 2004, The Economist March 5th 2011)⁹².

Vlády v regionu se tedy mladým lidem neodcizují jen proto, že nevzešly z demokratických voleb a neumí řešit jejich problémy, dělí je i propast rozdílné generační zkušenosti. Zatímco na Západě, v bývalém Sovětském svazu či v Japonsku mají političtí vůdci stejnou generační zkušenost s naprostou většinou populací, kterým vládnou, na Blízkém východě vládnou stárnoucí autoritáři extrémně mladým populacím (Richards a Waterbury 2008)⁹³.

Rodiče a prarodiče mají sklon autoritářům fandit, jsou také ochotnější zamhouřit oči nad jejich korupčními praktikami a neúspěchy. Čerpali totiž benefity z nově vytvářených pracovních míst po získání nezávislosti, z tehdy prováděných reforem a zabavování či znárodnování majetku kolonialistů. Mají s nimi také stejnou generační zkušenost, pamatují si na slavnější začátky jejich éry, případně dokonce na to, jak se vyznamenaly v hrdinném boji za nezávislost. Takových lidí je však v regionu stále méně. Pro extrémně mladou většinu populace však jde o dávno zašlou minulost, která je tváří v tvář problémům dneška jen ztěží oslní. Na rozdíl od rodičů jsou proto ochotnější naslouchat opozičním islamistům. Ti jsou totiž mladým lidem na rozdíl od stárnoucích diktátorů generačně bližší, přičemž „staré struktury“ také permanentně a srozumitelným jazykem kritizují a projevují zájem o trable mladých lidí (Kepel 2002). Generační propast se projevuje také stále větší neschopností mocenské elity naslouchat, pochopit a adekvátně komunikovat s většinou vlastního obyvatelstva. Nové generace již nejsou zvědavé na povýšený, přehlízivý, direktivní a arogantní komunikační styl vlády po desetiletí s úspěchem provozovaný z autoritativní pozice moci, peněz a věku. Stárnoucí diktátoři neumí – nebo ani nechtějí – mluvit

⁹² Jestliže mezigenerační odcizení od rodičů a prarodičů může hrát určitou roli při vzestupu islamistických hnutí, zejména těch radikálnějších, a jejich popularitě mezi mládeží (srov. Roy 2004, Kepel 2002), masivní generační odcizení od mocenských elit je nezpochybnitelné a týká se celého regionu Blízkého východu.

⁹³ V západní Evropě či Spojených státech však lze užít podobné generační analytické hledisko. Například francouzský sociolog Louise Chauvel hovoří o tom, že kohorty narozené ve 20. až 50. letech 20. století jsou historicky prvními generacemi, které dostávají přídatky na děti, a patrně také posledními, které mají jistotu, že dostanou důstojnou státní penzi. Tato generace se ocitla ve správný čas na správném místě a čerpala z výhod poválečného „zlatého věku“. Hospodářský růst a budování štědrého sociálního státu (plná zaměstnanost, expanze vzdělávacích systémů, sociální podpory v nemoci, jistoty práce a kariéry ve velkých průmyslových a státních organizacích) využila k sociálnímu vzestupu. Oproti tomu generace zrozené až od 60. let 20. století začínají vlastní život a profesní kariéru v době rozsáhlých deregulací, privatizací, škrtů, odlivu práce do rozvojových zemí, krachování důchodových systémů, růstu nejistoty a inflace vysokoškolských diplomů. Jejich šance na vzestup jsou tak daleko problematičtější (podle Keller 2007). Lze tedy opět vést analogii mezi vývojem na Blízkém východě a v západní Evropě, přičemž je opět zřejmé, že tentýž proces má daleko rizikovější průběh a politicky více destabilizační důsledky v případě Blízkého východu.

a reagovat jazykem, který by mohl zaujmout nespokojenou mládež, nesnaží se ani předstírat, že mladým naslouchají, respektují je a že je jejich problémy zajímají (Lindsey 2011).

Toto extrémní generační rozštěpení se začalo pozvolna stírat až v závěru 90. let 20. století, kdy došlo po mnoha desetiletích ke generační obměně mocenské elity alespoň některých zemí (Jordánsko, Maroko, Sýrie, Palestina). Ta je však i nadále ve svém celku „arabské ulici“ generačně značně vzdálená. Vesměs totiž i v tom nejlepším případě došlo spíše jen k personálním obměnám na vrcholku mocenské pyramidy, nikoliv v rámci celé mocensko-ekonomické elity, která je nadále generačně velmi uzavřená a rigidní (Richards a Waterbury 2008, srov. Gombár 2001, 2007). Nelze si nevšimnout, že k nejsilnější destabilizaci v průběhu arabského jara z roku 2011 došlo nejprve právě v těch zemích, kde mladým populacím vládl již velmi dlouhou dobu stárnoucí diktátor a jeho klika (Tunisko od roku 1987, Egypt od roku 1981, Jemen od roku 1978 a Libye dokonce od roku 1969, viz tabulka). Tato situace (srov. Galeotti 1998) vzdáleně připomíná gerontokracii poněkud senilních aparátčků a generálů v nejvyšším vedení Sovětského svazu v úpadkové éře Leonida Brežněva a v dobách, kdy se začínal hroutit Východní blok (viz NDR, Rumunsko, Československo). Ačkoliv v tomto případě moc pevně držela stárnoucí elita stejně jako na Blízkém východě, nicméně zdejší ovládané populace přeci jenom nebyly zdaleka tak extrémně mladé jako v současném arabském, perském a tureckém světě (řada si s vděčností pamatuje hrdinství Rudé armády ve 2. světové válce a éru úspěchů a prestiže SSSR).

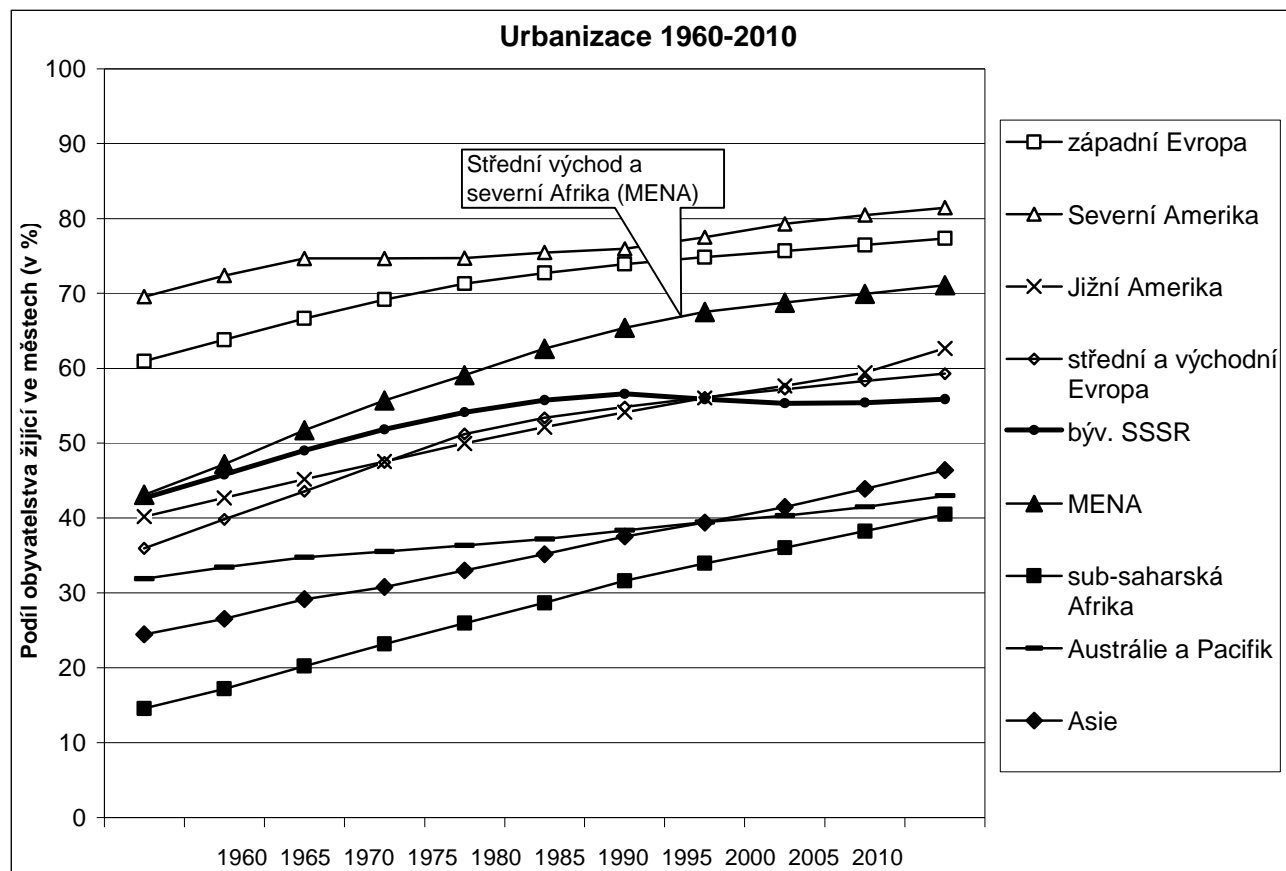
Blízkovýchodní politický konflikt tak lze opsat také jako generační střet mladých, dobře vzdělaných kohort vyloučených od moci i solidních ekonomických příležitostí a bídě vzdělaných generací starších disponujícími však solidními pozicemi, příležitostmi i ekonomickými zdroji (Huntington 2001). V celospolečenském měřítku tak dnes jde o analogicky výbušnou situaci, která v regionu panovala v rámci armádní a byrokratické hierarchie v 50. a 60. letech 20. století a vyústila v sérii vojenských převratů. Staří generálové a byrokraté, často bez vzdělání a oslnivých schopností, díky svým konexím a štěstí být ve správný čas na správném místě stačili obsadit nejvyšší příčky, zatímco dobře vzdělané a ambiciózní střední kádry kapitánů, poručíků a úředníků etabloující se až po získání nezávislosti si stále více uvědomovaly, že v současných postech a za současného politického systému jejich kariéra nadlouho končí a výše se i přes veškerou snahu a profesní nasazení nevyšplhají (Huntington 2006).

BOOM VELKOMĚSTA: BLÍZKÝ VÝCHOD VE VÍRU URBANIZACE

Urbanizace na blízkovýchodní způsob: Politický islám jako městské hnutí

„Dream Land“, „Utopia“ nebo „Beverly Hills“ patří k dobrým adresám pro káhirské vyšší vrstvy. Chcete-li v egyptské metropoli opravdu něco znamenat, nastěhujete se právě do některé z těchto chráněných a od okolí hermeneuticky uzavřených čtvrtí (tzv. gated communities) obehnaných neprostupnou bariérou a střežených dvacet čtyři hodin denně „bodyguardy“ z najaté soukromé bezpečnostní agentury. Pojmenování takovýchto komunit, jež na Blízkém východě v posledních letech rostou jako houby po dešti, jasně odkazuje na západní původ dnešního módního trendu. Nejde ale jen o statusový symbol nejbohatších Egypťanů, jímž svému okolí demonstrují své privilegované postavení, či o jejich tendenci lačně přebírat vše „americké“, ale také o snahu separovat se od svého okolí (podle Richards a Waterbury 2008).

Graf 6 Vývoj průměrné míry urbanizace v makro-regionech v l. 1960-2010 (v % populace)



Pozn.: Výpočty průměrné míry urbanizace za makro-regiony a dané roky (neváženo populací států).
Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

Ve stejné době, kdy svůj boom zažívají nejrůznější pozemské Ráje typu „Beverly Hills“, se totiž podle zprávy OSN Blízký východ stává regionem slumů. V samotné Káhiře, kde dnes žije okolo 15 milionů obyvatel, bydlí přinejmenším 6 milionů z nich v nelegálně a spontánně postavených obydlích bez přístupu k pitné vodě a elektřině, o svozu kupících se odpadků, nadměrném smogu, kanalizaci či jiné infrastruktuře ani nemluvě. Další nejméně milion lidí se zabydledl v hrobkách v nedalekém Městě mrtvých a počet těch, kteří řeší katastrofální bytovou krizi tím, že i se svými rodinami přežívají na střechách káhirských domů, se ani nikdo nesnaží přesně odhadovat (mluví se o zhruba půl milionu mužů, žen a dětí) (UN Habitat 2003).

I takto lze v plastické zkratce načrtnout průběh, peripetie, rozpory a dopady blízkovýchodní urbanizace. Bez analýzy urbanizačního procesu a rozboru podoby současných blízkovýchodních velkoměst přitom nelze vysvětlit dlouhodobý kumulativní růst politického napětí, ale ani změnu blízkovýchodního politického diskurzu a vzestup islamistických hnutí. Ta jsou zpravidla především hnutími městskými. Na venkově se jim zdaleka tak nedaří (srov. Starrett 1998, Lubec a Britts 2002, Kepel 2002).

Dnešní Blízký východ není doménou divokých kočovných nomádů, ani usedlých zemědělců neznalých života ve městě, jak praví častá kliše (srov. Halliday 2005). Naopak je regionem, který v minulých dekáдах zažil „explozi měst“ způsobenou (a) masovým exodem z venkovských a periferních oblastí do zdejších metropolí a také (b) dlouhodobě relativně vysokou porodností již urbanizovaného obyvatelstva. A nutno dodat, že se z tohoto sociálního „výbuchu“ dosud plně nevzpamatoval (čehož důkazem jsou například právě všudypřítomné slumy a chronická bytová krize) (Richards a Waterbury 2008).

Závrtné *tempo* změny je přitom to, co je na zdejší urbanizaci klíčové a do značné míry i specifické (srov. graf). Městská sídla se sice na Blízkém východě pyšní tisíciletou tradicí, první městské civilizace vznikaly právě zde, v údolí Nilu a v nížině kolem Eufratu a Tigrisu (Lewis 1997). Rychlá urbanizace do té doby převážně venkovského obyvatelstva žijícího v kmenových společenstvích usedlých zemědělců, polokočovných pastevců či permanentně migrujících nomádů ale naplno propukla až po druhé světové válce (Longrigg, Jankowski 1963). Ještě v 60. letech 20. století totiž ve městech žila jen zhruba třetina Arabů, Turků a Iránců. Do roku 1990 se však již dobrá polovina z nich stala „měšťany“. Právě v tomto období dosahovala blízkovýchodní migrace z venkova do velkých měst – spolu se subsaharskou Africkou – suverénně nejvyššího tempa na světě. K dnešnímu dni je v regionu zastoupení lidí žijících ve městech velmi vysoké

(přes 60 % obyvatelstva) a dokonce plně srovnatelné se západní Evropou či Spojenými státy. O něco vyšší podíl městského obyvatelstva proto dnes podle některých údajů najdeme pouze v Jižní Americe (cca 70 %). Stejně tak současné aktuální tempo urbanizace již dále nedrží krok s tempem nejdynamičtějšího venkovského exodu v subsaharské Africe či východní Asii (Richards a Waterbury 2008). Zároveň se však míra urbanizace v jednotlivých blízkovýchodních státech značně liší (viz tabulka č. 13). Na celosvětově nejvyšší úrovni je především v ropných monarchiích Perského zálivu, kde ještě před dvěmi třemi generacemi naprostá většina populace hledaje zdroje vody celoročně kočovala s velbloudími karavany. Naopak nižší je podíl městské populace v chudších a více zemědělsky orientovaných arabských zemích severní Afriky (srov. Kropáček 1999, Bradshaw 2000).

Zatímco se tedy Západ k převaze městské populace propracovával postupně, po několik staletí – a evropskou urbanizaci i tak provázela řada sociálních a politických otřesů – rozvojovým zemím obecně, a Blízkému východu zvláště, k této přeměně stačilo několik málo desetiletí. Vlastně často pouhopouhá jedna generace. Roční tempo početního růstu měst industrializující se novověké Evropy se pohybovalo na úrovni 1-2 %, zatímco města v rozvojových zemích dnes rostou tempem okolo 4-5 % (sídelní systémy v nově kolonizovaných oblastech pak svého času krátkodobě zaznamenávaly růst až k 10 %) (podle Toušek, Kunc, Vystoupil a kol. 2008).

Změny podílu městského obyvatelstva v čase přitom nejsou lineární, ale vesměs nabývají podoby S-křivky: po počáteční fázi pomalého vzestupu se urbanizační proces dostává do dynamické fáze strmého růstu a poté okolo hodnoty 75 % městského obyvatelstva v celkové populaci prudce zpomaluje. Odlišný průběh urbanizace v rozvojových zemích je charakteristický právě rychlým průběhem a daleko strmějším tvarem této křivky (růst v zemích tzv. třetího světa je více než dvakrát rychlejší než byl historický vývoj novověkých měst Evropy) (Toušek, Kunc, Vystoupil a kol. 2008). Jak v souvislosti s masivní, živelnou a nekontrolovatelnou urbanizací trefně poznamenává historik Paul Kennedy: „V megapolích třetího světa dnes jde zhruba o podobnou situaci, jako když se v 80. letech 18. století v Paříži potulovalo 100 tisíc žebráků s tím rozdílem, že dnešní čísla jsou nepředstavitelně vyšší“ (Kennedy 1996).

Aby toho ale nebylo málo, Blízký východ má minimálně ještě jeden problém. Ačkoliv se nejnověji většina zdejších venkovanů začala hrnout spíše do menších či středně velkých měst, region trpí *abnormální velikostí* k prasknutí přeplněných *velkoměst*. Nadproporční masa obyvatelstva, nemající v této míře nikde jinde obdoby, se tak v každé zemi vesměs koncentruje

v jedné či dvou největších metropolích (jde zejména o státy Zálivu těžící ropu, případně o státy s rozsáhlými pouštními oblastmi) (Kropáček 1999, Richards a Waterbury 2008)

Tabulka 13: Vývoj urbanizace zemí regionu MENA 1975-2015 (v % městského obyvatelstva)

Země	1975	1990	2003	2010	2015
Alžírsko	40,0	52,1	58,8	62,6	65,3
Bahrajn	86,0	88,1	90,0	94,4	91,4
Egypt	44,0	43,5	42,2	44,0	44,9
Irán	46,0	56,3	66,6	70,6	73,9
Irák	---	69,7	67,5	67,7	70,1
Izrael	87,0	90,4	91,6	93,0	92,4
Jordánsko	58,0	72,2	79,1	80,1	81,1
Kuvajt	84,0	98,0	96,2	96,7	96,9
Libanon	69,0	83,1	87,5	92,1	90,1
Libye	61,0	75,7	86,2	89,7	89,0
Maroko	38,0	48,4	57,4	61,7	64,8
Omán	20,0	66,1	77,6	80,8	82,6
Palestina	60,0	67,9	71,1	72,2	75,6
Katar	85,5	92,2	92,0	94,5	93,6
Saúdská Arábie	58,0	76,6	87,6	90,0	91,1
Súdán	19,0	26,6	38,9	45,0	49,3
Sýrie	45,0	48,9	50,2	55,4	52,4
Tunisko	50,0	57,9	63,7	71,3	68,1
Turecko	42,0	59,2	66,3	69,9	71,9
Spojené arabské emiráty	84,0	79,1	85,1	90,5	87,2
Jemen	15,0	20,9	25,7	28,5	31,3

Zdroj dat: UNDP 2009; Richards a Waterbury 2008 pro odhady za rok 2010

Pozn.: Mezinárodní komparace měř urbanizace je problém pro nespolehlivost dat a rozdílnost definic v některých zemích (např. velikost sídla definovaného jako město se značně liší v Egyptě a Jemenu)

Jaké jsou příčiny těchto historických i současných makro-regionálních rozdílů a specifík Blízkého východu? Jestliže růst měst v historickém vývoji Evropy způsobovala zejména migrace obyvatelstva z venkova, v případě Středního východu a severní Afriky (a rozvojových zemí obecně) jde o kombinaci překotné migrace z venkova *provázenou* vysokými populačními přirozenými přírůstky městské populace (Toušek, Kunc, Vystoupil a kol. 2008). Demografická exploze je totiž v případě rozvojových zemí podstatně rychlejší a dramatičtější, navíc zprvu nedochází k tak rychlému snižování porodnosti u městské populace, jako tomu bylo v případě demografické tranzice Evropy (Kalibová 1997, 2008).

Z důvodů nedostatku vhodné zemědělské půdy „přebyteční“ venkované vzešli z evropské populační exploze ve větším měřítku také migrovali na jiné kontinenty. Docházelo k tomu

v souvislosti s evropským kolonialismem, který se časově kryje s evropskou populační revolucí a urbanizací. Podobně se množství nadbytečných mladých mužů vzešlých z populační exploze nechávalo hromadně najímat do koloniálních armád. Dnes jsou však všechny světové regiony podstatně zalidněnější a imigrační pravidla o poznání přísnější. Narůstající masy vesničanů na Blízkém východě tak migrují zejména do měst, což vede k historicky bezprecedentně rychlé urbanizaci a přelidnění měst (např. Lerner 1964, Kenedy 1996).

Další důvod specifické a velmi rychlé urbanizace regionu je zapotřebí hledat v ropě a její těžbě (obecně v abnormálně hodnotném surovinovém bohatství): v regionu se nachází zhruba 60 % světových zásob ropy a asi 45 % zásob zemního plynu (Oil and Gas... 2009). Ropný boom místním elitám žijícím v metropolích přinesl pohádkové příjmy. Raketově rychle pak elity zbohatly zejména v obdobích ropných krizí a růstu cen ropy na světových trzích. Noví miliardáři světového ranku začaly postupně utrácet přes noc nabyté petrodolary, přičemž vznikla honosná centra velkoměst ostře kontrastující s vesnickou chudobou (Záliv, Írán). Venkovští zemědělci a kočovníci se poté začali usazovat ve velkoměstech přitahováni jejich bohatstvím, aby zde ve stínu výstavných mrakodrapů hledali svůj kousek štěstí (srov. Kepel 1996 a 2002, Kropáček 1999). Expandující městská ekonomika bývalým vesničanům začala kromě těžebního průmyslu nabízet pracovní místa především ve stavebnictví a ve službách (Zubaida 2009).

Navíc, vlády se po získání nezávislosti odhodlaly k investicím do nejrůznějších, často megalomanských, průmyslových provozů vyžadujících jednorázový přísun množství nové pracovní síly, aby se jejich země co nevidět staly podobně industrializovanými, jako státy tehdejšího kapitalistického či socialistického světa, jež jim posloužily za vzor (např. Alžírsko, Sýrie) (srov. Lerner 1964, Richards a Waterbury 2008). Tento typ rozvojových strategií inspirovaný konceptem tzv. růstových jader (nebo pólů růstu), odkud má prosperita postupně překapávat do zbytku země a periferních regionů a nastartovat celonárodní ekonomický rozvoj, je sice již za zenitem a často za sebou zanechal jen stagnující průmyslové kolosy nelichotivě přezdívané „katedrály v poušti“, nicméně dosud s nimi oficiálně pracuje řada zemí (např. Turecko ve východní Anatólíi) (obecně Blažek 2002, klasická kritika Shumacher 2000).

Svou roli při koncentrování obyvatelstva ve městech ale v řadě zemí bohužel sehrály, a dosud sehrávají, i krvavé ozbrojené konflikty, které venkovany přiměly k tomu, aby hledali úkryt, pomoc a bezpečí ve větších centrech osídlení (Palestina a Libanon, Súdán, Turecko, Irák či Alžírsko) (Kropáček 1999, Richards a Waterbury 2008). Dlouhodobě pak vesničany do měst

Blízkého východu žene dosud znatelná příjmová diference mezi městem a venkovem (platy jsou ve městech 1,5 až 3 krát vyšší), ale také plošný nárůst vzdělanosti mladých generací. Spolu s vyšším vzděláním totiž rostou i aspirace mladých Arabů, Íránců či Turků a zvyšují se tak jejich očekávání týkající se vzestupné sociální mobility spojené s pokud možno co nejzávratnější kariérou, na jejímž konci se stanou uznávanými příslušníky středních či dokonce vyšších vrstev. Z těchto důvodů opouští rodné vesnice a bezpečí rozvětvených tradičních rodin stále velké množství dospívajících lidí, ačkoliv svůj „blízkovýchodní sen“ si z nich ve skutečnosti splní jen menšina (Lerner 1964, Arjomand 1986, Richards a Waterbury 2008).

Dramatické sociální dopady a nejnovější trendy

Prekérní tempo urbanizace tak v regionu dlouhodobě výrazně převyšuje mizivé tempo industrializace a dynamiku tvorby nových pracovních míst ve městech. Ta pak nedokáže adekvátně absorbovat stále další migrující venkovany plné nadějí a očekávání nového života ve městě (např. Lerner 1964)⁹⁴. Zatímco se v příštích dvaceti letech dle řady prognóz silně urbanizovaná populace většiny arabských zemí opět zdvojnásobí, hrubý domácí produkt 17 z 22 převážně arabských zemí stagnuje či klesá (podle Kaplan 2003).

Ze všech regionů rozvojového světa dnes čelí Blízký východ největšímu návalu mladých absolventů středních či vysokých škol na trh práce, a to zejména ve velkých městech (Richards a Waterbury 2008). Kromě demografické dynamiky a tempa urbanizace jsou navíc ve hře stále více i socio-kulturní změny akcelerující především ve městech: zde dnes vyrůstá zcela nová vrstva vzdělaných, „emancipovaných“, ambiciózních mladých žen. Ty nehodlají strávit celý život rozením dětí a domácími pracemi jako jejich matky. Místo toho odhazují zástěry, studují a derou se na pracovní trh (Booth 2002). Jak již bylo upozorněno výše, střízlivé projekce hovoří o tom, že za dvacet let bude v generaci mladých Arabů, Turků a Íránců přinejmenším 50 miliónů nezaměstnaných. Většina z nich se přitom bude koncentrovat právě ve městech (Laqueur 2004).

Tempu venkovského exodu nestačí ani výstavba nových domů a bytů ve městech. Tragicky zaostává také městské plánování. Například v Alžírsku v 90. letech 20. století chyběly minimálně 2 miliony bytů, přičemž v průměru ve městech žilo v jednom bytě 8,5 lidí, což představuje jedno z nejvyšších čísel i ve světovém srovnání. V egyptské Káhiře žije z celkových

⁹⁴ V případě několika nejvýznamnějších producentů ropy regionu MENA je naopak chronický nedostatek určitých dělnických profesí. Situace je řešena mezinárodní migrací, zejména právě v rámci regionu MENA (ale i z Pákistánu, Bangladéše či Indie) (např. Kropáček 1999).

asi 15 milionů obyvatel většina ve slumu. Také v súdánském Chartúmu je to minimálně 3,5 milionu obyvatel z celkových 5 milionů residentů města. Městský obvod Sadr City v Bagdádu s 1,5 milionem obyvatel je pak pokládán za vůbec největší jednolitý slum na světě (podle Richards a Waterbury 2008, UN-Habitat 2003). Alarmující informaci o podílech lidí z celkového městského obyvatelstva žijících ve slumech v regionu MENA nabízí následující tabulka.

Tabulka 14: Podíl městské populace žijící v slumech k roku 2003 (v %)

Země	Podíl ve slumech
Alžírsko	11,8
Bahrajn	2,0
Egypt	39,9
Irán	44,2
Irák	56,7
Izrael	2,0
Jordánsko	15,7
Libanon	50,0
Libye	35,2
Maroko	32,7
Omán	60,5
Katar	2,0
Saúdská Arábie	19,8
Súdán	85,7
Sýrie	1,4
Tunisko	3,7
Turecko	42,6
Jemen	65,1
<i>MENA celkem</i>	<i>35,8</i>

Zdroj dat: UN Habitat 2003

Je zapotřebí upozornit, že v rozvojových zemích celého světa žije ve slumech v průměru více než 75 % městské populace. Blízký východ tak z mezinárodního srovnání s dalšími postkoloniálními regiony nevychází úplně nejhůř (v průměru zde ve slumu žije 36 % obyvatelstva). Nicméně situace není nikde růžová a přímo dramatická je zejména v některých zemích (Jemen, Súdán, Irák, Libanon, viz tabulka). Další problémy představuje nezvládnutá doprava. Znečištění a hluknost měst v rozvojovém světě, včetně Blízkého východu, bývá zpravidla také mnohem větší než v současných evropských velkoměstech. Jako největší problém „městských obrů“ rozvojových zemí pak bývá označováno příliš velké množství paralelně existujících dílčích problémů a zároveň absence prostředků k jejich řešení (Parrillo 2008).

V takto vyhocené socio-ekonomické situaci zpravidla dříve či později dochází k šíření nejružnějších patologických jevů. Kriminalita mládeže (včetně organizovaného zločinu), experimentování s drogami či šíření AIDS, je sice v některých zemích Blízkého východu patrně na vzestupu z důvodů masové nezaměstnanosti, nízkých platů a příliš vysokých výdajů spojených se sňatkem a založením rodiny, avšak i tak je stále velmi nízká ve srovnání s kriminalitou mládeže v ostatních regionech rozvojového světa. Například i v chudinských slumech na předměstích tureckých, íránských či marockých velkoměst, je relativně bezpečno. A to jak ve dne, tak i večer. Stejně tak je zde velmi čisto, takže náhodný kolemjdoucí kolikrát ani nepozná, že se nachází ve čtvrti, která je vedená ve statistické kolonce slum⁹⁵.

Toto se ovšem rozhodně nedá říci o násilím a kriminalitou zmítaných a alkoholismem, drogami a prostitutí rozvrácených chudinských ghettech Latinské Ameriky, subsaharské Afriky či dokonce USA. Stejně tak nebyla žádnou selankou raná urbanizace evropská, stačí si pročíst romány Charlese Dickense nebo Emila Zoly. Případně se zahлубat do výzkumných nálezů sociálních reformátorů 19. století Charlese Bootha nebo Seebohma Rowntreeho. Jednou z mála „komparativních“ výhod urbanizace blízkovýchodního regionu je islám, který v tomto směru funguje jako stabilizátor a zajišťuje řád, soudržnost, sociální kontrolu a minimum patologie v čerstvě urbanizovaných chudinských čtvrtích (Kaplan 2003, Richards a Waterbury 2008)^{96 97}.

Urbanizační intermezzo a sekularizační teorie

K náboženskému obrození a vzestupu politického islámu došlo v průběhu blízkovýchodní urbanizace. Otázkou této kapitoly bude, zda jde jen o náhodnou časovou souslednost, nebo o příčinný vztah. Společenské vědy vliv urbanizace na vzestup zbožnosti, ale i politizaci islámu, dlouho plně nedocenily právě proto, že setrývaly v zajetí sekularizační teze, eurocentrismu, chybného pochopení vlastního sociálního vývoje a modernizačních historických mýtů (srov. Arjomand 1986, Swatos 1999). Podobná spojitost ranné urbanizace a náboženské obrody v podobě zintenzivnění kongregační religiozity a přísné náboženské praxe (členství v církvích,

⁹⁵ Slum OSN vymezuje jako část města kombinující nelegální či nestandardní bydlení a nedostatečné či chybějící služby (vodovod, kanalizace, odpad, elektřina, zpevněná komunikace). Typické je přelidnění (UN-Habitat 2003).

⁹⁶ Interakce tradičních islámských i předislámských hodnot usedle žijících Arabů či Turků (monoteismus, soudržná rodina žijící celoročně pohromadě, tradičně přísná regulace sexuálních vztahů) s modernizačními procesy urbanizace vede k odlišným výsledkům než v případě interakce rychlé urbanizace a tradičních vzorců značných oblastí západní Afriky (tradičně častá polygamie a rozvolněné rodinné vztahy nomádů a pastevců, kdy partneři žijí po většinu roku odděleně). Ty po „přesazení“ do prostředí velkoměsta ústí v expanzi patologie (podle Kaplan 2003).

⁹⁷ Vynikající studie rekonstrukce stabilizujících primárních skupin a rodinných vztahů v průběhu migrace do velkoměsta nabízí turečtí autoři (Bastug 2002, Erder 2002).

docházka na bohoslužby) byla ve skutečnosti například prokázána také v prudce se industrializující Anglii 19. století v souvislosti s aktivitami metodistů. Teprve v dalších fázích britské modernizace spjaté s přechodem k post-industriální éře došlo k výraznému poklesu organizované religiozity v rámci tradičních církví. A současný vývoj v islámském světě může představovat určitou analogii tohoto procesu (Hamilton 2001, Hoffman 1995).

Podobně dlouholetý proponent sekularizační teorie – a její současný ostrý kritik – Rodney Stark s poukazem na bohatý historický materiál kritizuje mýtus o zlatém věku středověké zbožnosti (např. nedostatečná síť a nedostupnost kostelů na venkově, kde žije naprostá většina obyvatelstva, absentismus duchovních v periferních regionech a jejich věroučná negramotnost, nezáživná latinská mše naprosto neatraktivní pro venkovskou populaci) a dokládá, že teprve raná industrializace spolu s rapidní urbanizací představovala naopak dosavadní vrchol evropské christianizace (Stark 1999)⁹⁸.

Sociolog náboženství Brian Wilson sice drží tezi, že víře na celém světě hrozí ztráta prestiže a sociální významnosti tváří v tvář postupující modernizaci, avšak zároveň připouští, že se může zachránit před znevýznamněním, pokud kromě vztahování jedince k nadpřirozenu začne nabízet i jiné sociální funkce. Například *funkci kulturní obrany* proti erozi etnické, národní či regionální kultury a identity (např. Poláci a Irové se v období ruské a britské dominance semkli kolem katolictví). Nebo právě *funkci kulturní tranzice*, kdy náboženský život a solidární komunita souvěrců jedinci pomůže vyrovnat se s rychlou sociální změnou, pádem tradičního způsobu života a tradičních jistot, krizí identity a migrací do zcela nového a neznámého prostředí (např. růst organizované religiozity mezi imigrantskými skupinami Irů nebo Poláků přicházejícími do velkoměst USA; již zmíněné náboženské obrození v industrializující a urbanizující se Anglii) (podle Hamilton 2001).

Kromě historické komparace vztahu evropské či severoamerické urbanizace a příklonu k náboženské křesťanské ortodoxii lze také podobně uvést komparaci náboženského obrození při současném městském exodu odehrávajícím se v řadě dnešních regionů rozvojového světa. V době, kdy se z Jižní Koreji stával dravý asijský ekonomický tygr, zažil zde nezadržitelnou expanzi i křesťanský protestantismus. Velmi podobný vývoj zaznamenává také Jižní Amerika. Spolu s bobtnáním Guatemala City sílí i postavení protestantských církví a sekt ve městě.

⁹⁸ V obecnější rovině upozorňuje politolog F. Zakaria (2008) na příklon k viktoriánskému kulturnímu konzervativismu v období rozmachu anglických průmyslových měst, vědy a vzdělanosti, tedy v období radikální a překotné socioekonomické modernizace.

Obdobou vzestupu metodistů v Manchesteru 19. století je od 80. let 20. století také rychlé šíření pentekostalismu a dalších evangelikálních protestantských hnutí v druhém největším brazilském městě Sao Paulu. Disciplinovaný kongresový katolicismus se zase v Mexiko City šíří od 50. let 20. století, kdy se město začalo rychle rozšiřovat a aspirovat na jednu z vůbec největších světových metropolí. Podobně dochází k náboženskému oživení a vzniku nových sekt také v řadě rychle se urbanizujících afrických průmyslových regionů. Oproti očekávání sekularizační teze jsou také v dynamicky se rozvíjející Indonésii a Malajsii nejzbožnějšími věřícími přísně dodržující rituál – a vystupující jak proti nejrozličnějším lidovým formám islámu, tak proti šíření západní kultury a ideologií – nejlépe vzdělané městské vrstvy (podle Arjomand 1986, Hoffman 1995, Hamilton 2001).

Jde v případě paralelně probíhajících procesů rychlé urbanizace, přetrvávání či dokonce sílení sociální role náboženství a vzestupu politického islámu pouze o náhodnou časovou souslednost vzájemně nezávislých jevů? Nebo představují nejrozličnější neovládnuté či nezamýšlené důsledky urbanizace jednu z klíčových příčin vzestupu popularity islamistů? Skrze jaké konkrétní mechanismy blízkovýchodní urbanizace přispěla ke vzniku a sílení politického islámu? A proč vede exodus z venkova do měst ke kumulaci sociálního stresu, politického napětí a politické mobilizaci?

Islamisté jsou podle řady autorů nejsilnější v těch největších blízkovýchodních velkoměstech, která jsou ještě ke všemu intenzivně zapojena do světového systému. Nejprve se politický islám začal šířit v těch zemích, které se začaly urbanizovat jako první (například Malajsie). Jde o „moderní městské hnutí čerpající sílu z významné změny politického diskurzu (od sekulárního nacionalismu k islámské naraci) oslovující všechny sociální vrstvy a genderové i statusové skupiny“ (Lubeck a Britts 2002: 308, srov. Kepel 2002). Páteř hnutí tvoří moderní a vysoce urbanizované skupiny: zejména masa městské chudiny, zbožné střední vrstvy a inteligence disponující vzděláním západního typu (především inženýři, lékaři, přírodovědci či právníci, v menší míře humanitně vzdělaní lidé). Nikoliv tedy vesničané, tradiční islámští učenci, duchovní či příslušníci venkovských súfijských bratrstev (Arjomand 1986, Kepel 2002).

(1) Neovládnutá urbanizace: Do očí bijící doklad impotence zkorumpovaných režimů

Jak již bylo naznačeno výše, korupcí prolezlé a autoritářsky vedené státy Blízkého východu masivní exodus z venkova do měst a jeho důsledky dosud plně neovládly. Sociální funkce,

dopravní a bytová infrastruktura, městské plánování i sociální systémy států regionu kolabovaly právě pod nápořem obrovské migrace do měst. Právě nezvládnutá urbanizace provázena explozí slumů, chronickou bytovou krizí, vysokou městskou nezaměstnaností, rozbujelou nelegální, nezdaněnou a neregulovanou šedou ekonomikou, přeplněnými školními třídami, kupíci se horami odpadků a viditelnými nerovnostmi a nepřehlédnutelným kontrastem mezi městskou chudobou jedněch a kosmopolitním městským luxusem druhých přispívá k nezadržitelné ideologické a politické kompromitaci blízkovýchodních režimů všech ideologických typů. A zároveň k sílícímu volání po důvěryhodné politické alternativě.

Nezvládnutá urbanizace a její viditelné negativní důsledky představuje jeden z hlavních důvodů, proč se zdejší sekulární diktatury či konzervativní monarchie zhruba od 70. let 20. století ocitají v *krizi politické legitimacy*. V očích naprosté většiny obyvatelstva jsou pod dojmem neřešených problémů postupně chápány jako naprosto neschopné, neúspěšné a zkorumpované. Zdejší režimy totiž byly velmi úspěšné pouze ve verbálním vzbuzování přemrštěných očekávání stran brzkého příchodu blahobytu a pokroku. Ale velmi impotentní při naplňování jakýchkoliv deklarovaných cílů. Původně ambiciózní územní plánování (srov. Longrigg, Jankowski 1963) se mnohdy smršlo na opatření mající represivním režimům zajistit snadnější dohled nad podrobenou populací a jednodušší likvidaci nepohodlné opozice. Ve jménu sanace starých čtvrtí a bazarů plných úzkých uliček, dvorů, podzemních chodeb a sklepů, kde se mohly skrývat disidenti, se po jejich demolici budovaly rovné bulváry, velká náměstí a přehledné supermarkety. Takovýto veřejný prostor lze daleko lépe dozorovat a potlačovat zde případné vzpoury. K podobné urbanistické taktice se ostatně uchýlovaly také absolutistické monarchie v raně se modernizující Evropě čelící revoluční smršti (srov. Zubaida 2009)⁹⁹.

Krise legitimacy současných elit ještě samozřejmě sama o sobě nemusí nutně vyústit ve vzestup popularity zrovna politického islámu. Ústí však v obecnější hledání ideologické a politické alternativy. A právě politický islám představuje jednu z alternativ vůči současným neúspěšným vládám a jejich doktrínám. Jestliže se v této situaci elity obávaly, že v kontextu studené války a hluboké krize legitimacy své moci povede hledání alternativy v příklon širokých mas k marxismu a socialismu, uměle podporovaly (např. výjimky ze svobody slova a shromažďování, cenzury médií) různá islámská hnutí. Ty chápaly jako neškodnou protiváhu a

⁹⁹ Známe jsou pařížské sanace dělnických čtvrtí podle plánů barona Haussmanna, které byly nahrazeny širokými bulváry, parky a přehlednými náměstími (Parrillo 2008).

konzervativní apolitickou sílu schopnou neutralizovat domněle nezadržitelně nastupující levicové revoluční ideologie (např. Egypt, Tunisko, Maroko, Alžírsko, monarchie Arabského poloostrova). Dlouhodobým nezamýšleným důsledkem této politiky byla skutečnost, že se sice komunistické revoluce nakonec nekonaly, ale islamistická hnutí, která zprvu získala jakýsi monopol na trhu s idejemi i na opoziční činnost, velmi rychle přerostla všem režimům v regionu přes hlavu. A stala se jejich hlavním politickým kritikem a ideologickým vyzyvatelem. Příčina všech politických a sociálních potíží je tak po změně politického diskurzu stále více spatřována v odklonu lidí od Boha a opouštění přísné náboženské praxe. Univerzální recept slibující zjednat nápravu všech (nejen městských) problémů představuje stále více atraktivní vize organizace společnosti po vzoru zidealizované zbožné a ctnostné obce proroka Mohameda a prvních čtyř „správně vedených“ chalífů (srov. Juergensmeyer 1994, Kepel 2002, Lewis 2003b, Mendel 2008). Islám koneckonců není náboženstvím pouště ani nekultivovaných venkovanů, ale svého času se zrodilo právě v městském prostředí (srov. Holliday 2005). Také proto se může zdát, že má co říci k dnešním problémům spjatým s negativními dopady nezvládnuté urbanizace.

Řada hvězd současného politického islámu, například turecký premiér Erdogan nebo iránský prezident Ahmadínežád, ostatně začínala svou politickou kariéru zcela typicky v komunální politice. V těsném sepětí s lidmi a jejich každodenními problémy (např. Erdogana dodnes obyvatelé Istanbulu chválí za to, že zavedl spolehlivý svoz odpadků, v reakci na všudypřítomný smog zrušil lokální topeniště a zbudoval centrální vytápění plynem a reformoval také zkorumpované a nefunkční městské služby). V dlouhodobém každodenním kontaktu jsou s lidmi na ulici na rozdíl od sekulárních politických stran či odcizených vládních elit také aktivisté palestinského Hamásu, egyptského Muslimského bratrstva nebo dnes již zakázané alžírské Fronty islámské spásy. Například před palestinskými parlamentními volbami (2006) zněl typický mlhavý a nudný předvolební slogan sekulárního Fatahu vyjadřující se ke komunálním tématům v konkrétním městě takto: „Budou vytvořeny nové capacity“. Konkurenční Hamás, který znal daleko lépe potřeby lidí, namísto toho nabízel velmi konkrétní kroky „Dovybavit kliniku, zdokonalit sociální systém...“ (podle Čejka 2007). Do celonárodní politiky pak islamisté často úspěšně vstupují právě přes komunální volby a díky efektivnímu řešení konkrétních lokálních problémů.

(2) Městská nezaměstnanost: Revoluce, nebo dobrovolná skromnost po islámsku?

Jestliže blízkovýchodní nezaměstnanost – a zejména pak v lidnatých státech, které netěží ropu – představuje patrně jednu z největších politických a sociálních výzev regionu v 21. století, zdejší *městská* nezaměstnanost je již dnes skutečným dramatem. Nezaměstnanost ve městech je totiž po několik desetiletí daleko vyšší než na venkově¹⁰⁰. Například v marockých městech je dnes podíl lidí bez práce čtyřnásobný ve srovnání s vesnicí (20 % vs. 5 % práceschopného dospělého obyvatelstva). V Turecku nebo Jordánsku je rozdíl jen o něco menší – městská nezaměstnanost je zde zhruba dvojnásobná oproti venkovu. Také výzkumy z Egypta ukazují, že nezaměstnanost ve městech byla celá 90. léta 20. století přibližně třikrát vyšší než na egyptské zemědělské periferii. A ačkoliv v poslední době došlo k vyrovnávání rozdílů, stále jsou míry městské nezaměstnanosti asi o 40 % vyšší než té venkovské. Podobná napjatá situace panuje i v Íránu, kde nezaměstnanost ve městech dlouhodobě převyšovala nezaměstnanost na vesnici, ačkoliv také zde v posledních letech došlo k umenšení rozdílů (dnes žije přibližně 70 % nezaměstnaných Íránců ve městech, což již téměř začíná odpovídat podílu městské populace na celkovém obyvatelstvu, a tudíž indikuje snižování rozdílů mezi mírami městské a venkovské nezaměstnanosti; ještě v nedávné minulosti byl však podíl nezaměstnaných lidí žijících ve městech výrazně nadproporční) (Richards a Waterbury 2008).

Tempu exodu venkovského obyvatelstva do měst od samých počátků blízkovýchodní urbanizace nestačilo tempo růstu ekonomiky a tvorby nových pracovních míst ve městech (Lerner 1964). V případě rané evropské urbanizace a prudké prvotní industrializace se naopak zdá, že zde byla nabídka pracovní síly ve městech zpočátku nedostatečná, reálná mzda po nějakou dobu stoupala a zástupy dělníků putovaly ze zemědělských oblastí do měst. To se změnilo až v další fázi urbanizace a průmyslové revoluce, kdy počet obyvatel měst dramaticky stoupl, lidé si na trhu práce začali vzájemně konkurovat, kapitál se naopak koncentroval a situace průmyslového proletariátu se stala problematičtější spolu s vytvořením „záložní armády nezaměstnaných“ (srov. Musil 1967, Mareš 1999).

Situace v jednotlivých zemích Blízkého východu se dnes stále liší. Zejména méně lidnaté státy Perského zálivu těžící ropu (např. Kuvajt, Katar, Spojené arabské emiráty, nikoliv však již Saúdská Arábie) jsou postiženy městskou nezaměstnaností výrazně méně. Také rozdíl v mírách

¹⁰⁰ To je naprosto opačná situace ve srovnání se současnou západní Evropou (centrum s nejmenší nezaměstnaností a periferie – či takzvaná vnitřní periferie – s nezaměstnaností vyšší). K české situaci viz Musil (2008).

nezaměstnanosti mezi městem a venkovem zde není tak dramatický a podstatný. Celkový obrázek je však poměrně jasný. Celý Blízký východ v posledních desetiletích zaznamenal díky masivní migraci do měst daleko rychlejší tempo růstu městských populací než populací venkovských. To dlouhodobě vytvářelo větší tlak na trh práce ve městech, kde nabídka volné pracovní síly výrazně převyšuje poptávku zaměstnavatelů. A naopak ulehčovalo – a stále ulehčuje – trhu práce na vesnici. Jinými slovy, na Blízkém východě se: „nezaměstnanost z venkova exportuje do měst“. S tím, jak se dramaticky rychlá urbanizace blízkovýchodních zemí postupně zpomaluje, bude docházet také k vyrovnávání rozdílu v mírách nezaměstnanosti mezi městem a venkovem (viz Írán, Egypt). Další důležitou výhodou periferních zemědělských regionů pak je charakter trhu práce, jenž je zde daleko flexibilnější hlavně díky tradiční existenci rozbujele neformální ekonomiky, která dokáže absorbovat přebytečnou pracovní sílu, ačkoliv pracovní místa v neformálním sektoru jsou značně nejistá (sezónní), neatraktivní a mizerně placená. Dnes však dochází k expanzi neformálního, neregulovaného a nezdaněného ekonomického sektoru také ve městech, což představuje další trend ústící v postupné snižování rozdílu v mírách nezaměstnanosti mezi městem a venkovem (Richards a Waterbury 2008).

Blízkovýchodní městská *sociální krize* je charakteristická právě dlouhodobě neuspokojovanou (zhruba od 70. let 20. století) poptávkou po volných bytech a volných pracovních místech, což vede k příklonu obyvatelstva k různým formám politického islámu, který tvrdí, že zná řešení sociálních problémů (Roy 1992, Chekroun 2005). Naprosto zásadní je pak skutečnost, že nezaměstnanost městského obyvatelstva má radikálně *jiné politické důsledky* než nezaměstnanost na venkově roztroušené populace (Brzezinski 1993, Richards a Waterbury 2008)¹⁰¹. Velkoměstská chudina a mladí absolventi – tedy skupiny nejvíce ohrožené městskou nezaměstnaností – proto tvoří jedny z hlavních cílových skupin islamistické propagandy (Dekmejian 1995) a také sociální základny islamistů (Kepel 2002)¹⁰². Jistý mladý obyvatel Alžíru

¹⁰¹ Například Marx a Engels (1973) mluvili o idiotismu a nevědomosti tradičního venkova, který si mohla panující buržoazie snadno ochočit a podmanit. Politickou mobilizaci očekávali spíše od městského proletariátu. Také S. P. Huntington (2006) připouští, že se venkovské masy do politického soupeření historicky zapojují až jako poslední, i když nesdílí představu venkovanů jako nutně konzervativní politické síly. Přesvědčivě naopak vyvrací představy o úplné pasivitě venkova Ch. Tilly (1986), když na příkladu Francie ukazuje, že také venkovské vrstvy v posledních čtyřech staletích na lokální úrovni hájily s různou mírou organizovaností své zájmy a vstupovaly do soupeření.

¹⁰² Řada autorů však poukazuje na to, že i přes dlouhodobou snahu islamistů oslovit městskou chudinu (a obecně nižší vrstvy) toto úsilí nenese přílišných plodů (s ojedinělou výjimkou předrevolučního Íránu) (Hoffman 1995). Ani íránská revoluce však nemůže být úspěšně vyložena v marxistických termínech třídní analýzy (jak zkonstatovala studie samotné íránské komunistické strany Túdeh vypracovaná krátce po revoluci). Revoluce se stejnou měrou účastnily všechny třídy (od buržoazie po lumpenproletariát). Mezi duchovními byli dokonce ti nejchudší spíše na straně diktatury šáha, členy jeho politické strany nebo obávaného SAVAKu (Zubaida 2009).

situaci svou a svých urbanizovaných vrstevníků popsal následovně: „Máte pouze čtyři možnosti: můžete zůstat nezaměstnaní a v celibátu, protože bez pracovního místa nikdy nezaložíte rodinu a neseženete bydlení; můžete pracovat na rozbujelem černém trhu a riskovat zatčení; můžete se pokusit emigrovat do Evropy a zametat ulice Paříže nebo Marseille; nebo se můžete přidat k Frontě islámské spásy a hlasovat tak pro islám“ (podle Booth 2002: 235).

Islamisté dokáží s pomocí široce srozumitelného, familiárního a všeobecně uznávaného jazyka Koránu a hadísů efektně a jasně vysvětlit zkušenost dlouhodobě nezaměstnaných a „utlačovaných“ (*mustadafín*). A také nabídnout různá řešení této situace. Například bezkonkurenční hvězda a těžká váha mezi všemi islamistickými ideology 20. století, Egyptan Sajjid Qutb, přišel s tezí, že ponížení, pravověrní stoupenci islámu trpí, protože žijí v područí tyranských, pokryteckých a bezbožných režimů (*tághúd*). Aby zlepšili svou situaci, musí se nejprve sjednotit, zmobilizovat, pořádně zorganizovat a uvědomit si svůj společný třídní úděl a zájem. Poté mají společnými silami v násilném revolučním džihádu, který se patrně neobejde bez určitého krveprolití, svrhnout odpadlický režim, jenž nevládne v souladu s Božím zjevením (a proto je nelegitimní, přičemž by proti němu měl každý řádný muslim alespoň trochu hodný toho jména povstat). Na troskách starého režimu pak bude s Boží pomocí zbudován ideální a nekonečně spravedlivý islámský stát – jakýsi pozemský Ráj. Nelze si v této souvislosti nevšimnout nápadné podobnosti s marxistickým konceptem revoluce a třídního boje. A také podobnosti pojmu *mustadafín* s pojmem „psanci této země“ (K. Marx) či s vylíčením ponižovaného a utlačovaného městského proletariátu (V. I. Lenin). Dialektickým protikladem a historickým soupeřem ponížených vrstev jsou třídy dominující a bezostyšně vykořisťující (*mustadafín*). Klíčový islamistický spis Milníky na cestě (S. Qutb) pak má podle mnohých připomínat Leninův revoluční pamflet Co dělat? (srov. Mendel 2008: 160, Roy 1992).

Snad ještě explicitnější propojení marxismu a islámu než v rámci soudobého sunnitského politického islámu nacházíme v revolučním šíismu v podání íránského studentského guru Alí Šariatiho. Ten k levicovým sekulárním ideologiím přičichl na studiích na pařížské Sorbonně. Zde také nakonec získal doktorát a k velké radosti svých levicových francouzských profesorů rozpracoval marxisticky laděné analogie mezi dnešním útlakem muslimů za vlády bezbožných vládců a pronásledováním prvních šíitů. Po svém návratu do rodného Íránu se pak Šariatí proměnil v populárního revolučního aktivistu (dodnes funguje jím inspirovaná militantní laická

organizace Lidových bojovníků). A to plně v duchu marxistického hesla, že filozofové svět dosud jen vykládali, ale nyní nastal čas, aby ho začali také měnit (např. Kepel 2002)¹⁰³.

Pojmy a koncepty marxismu mohou na dnešním Blízkém východě u části populace rezonovat už jenom proto, že městská chudoba evropského 19. století byla patrně obdobné povahy, rozsahu a naléhavosti jako blízkovýchodní městská chudoba druhé poloviny 20. století. Statistik Charles Booth (1840-1916) došel k závěru, že v Londýně konce 19. století žilo 31 % lidí v chudobě¹⁰⁴. Deklasovaná třída zahálčivých nomádů bloudící ulicemi a živící se žebrotou, sběrem odpadků, příležitostnou nádeničinou a kriminalitou byla stanovena na jedno procento. Zhruba 8 % představovala třída „velmi chudých“ osob závislých na příležitostných výdělcích a najímaných ze dne na den, které nebyly schopné dosáhnout příjmu na zabezpečení základních životních potřeb. Další třídy (22 % londýnské populace) již sice disponovaly stálým zaměstnáním a pravidelným příjmem, ten však byl velmi nízký. Neustále tak hrozil propad do třídy deklasovaných a hlad. Podobně se městskou chudobou podrobně zabýval Seeborn Rowntree (1871-1954), který zjistil, že se v poměrně typickém anglickém městě York pod hranicí bída nachází kolem 30 až 40 % rodin. Tato tíživá situace se zlepšila až počátkem 20. století, kdy v Anglii žilo podle některých odhadů stále okolo 10 % obyvatel pod hranicí absolutní bída (podle Mareš 1997). Marx s Engelsem (1973) šli ještě dále. Hovořili o „skryté občanské válce“, o hromadění bohatství na straně jedné a prohlubování bída a chudoby na straně druhé. Dějiny jsou podle nich dějinami třídních bojů, přičemž se ve své době střetává zoufale zbídačený městský proletariát s antagonistickou třídou kapitalistů. Ta dělníky vykořisťuje a akumuluje tak stále další kapitál: „Proletariát nemá nic, co by ztratit mohl, mimo pouta svá. Dobýti ale může celý svět“¹⁰⁵.

Sociální otázka současného třetího světa je přitom co do rozsahu bída podle některých analytiků srovnatelná s evropským proletariátem 19. století. Jako první se z této nemilé situace provázené napětím a nespokojeností zbídačených mas skutečně snažili vytěžit politický kapitál marxisté. Nabídli nejpohotověji nejpropracovanější protestní politický diskurs, který obsahuje jak kritiku stávající situace, tak také lákavou utopii lepší beztřídní společnosti budoucnosti. Především na Blízkém východě však nakonec nebyli vůbec úspěšní, nepodařilo se jim proniknout

¹⁰³ Zde je zapotřebí zdůraznit, že Alí Šariatí se stal miláčkem intelektuálů a studentů vysokých škol (technických a přírodovědných směrů, studenti humanitních směrů inklinovali k sekulárnímu marxismu). Rozhodně nestál v čele městské chudiny či městského proletariátu, jak by ho rád viděl nebožtík Karel Marx (Hoffman 1995, Kepel 2002).

¹⁰⁴ Chudé definoval jako ty, kdo žijí svůj život v boji o životní nezbytnosti, ale daří se jim uspokojovat základní potřeby. Zatímco velmi chudí žijí ve stavu chronické bída (podle Mareš 1997: 104).

¹⁰⁵ Engels píše o přeplněných bytech, mizerné hygieně, nemocech a alkoholismu v dělnických čtvrtích jako symptomech chudoby. Hladem se umírá občas, ale jakou záruku má dělník, že nedojde i na něho? (Mareš 1997).

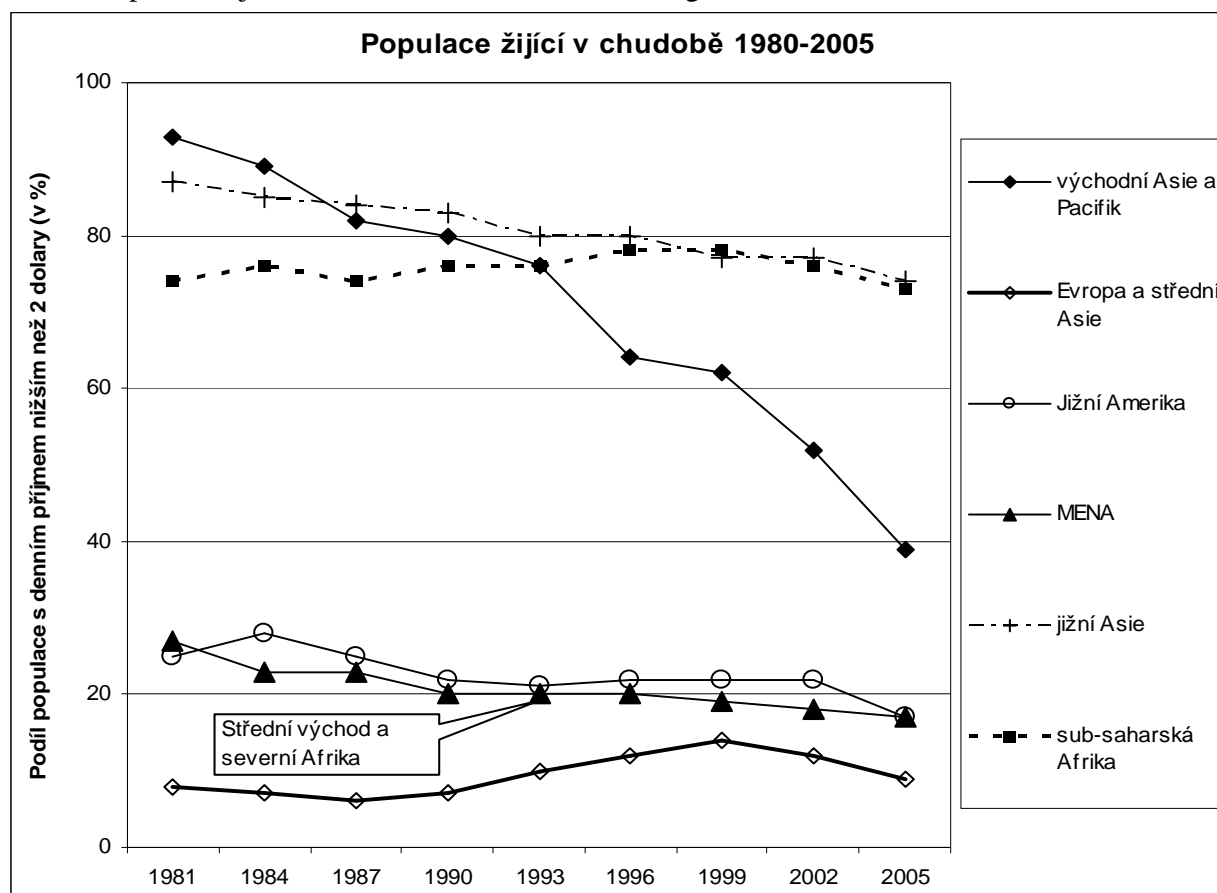
mezi masy. Na jejich místo nastoupil revoluční politický islám, který si osvojil marxistickou pojmovou výbavu (není náhodou, že řada islamistů první generace jsou bývalí marxisté), převyprávěl ji srozumitelnějším způsobem a určitou atraktivitu si udržuje dodnes: „Je-li perspektivou většiny mladých lidí nezaměstnanost, má pro ně džihád větší přitažlivost než občanské svobody“ (Kepel 1996: 164). Interakce sociální vnímavosti islámu a hluboké polarizace blízkovýchodních společností vede ke „čtení“ této situace jako hluboce nemorální a nespravedlivé. Islamisté pak ve svých programech notoricky nabízejí spravedlivější přerozdělení bohatství mezi chudými a bohatými (Dekmejian 1995). Právě spravedlnost stojí v hodnotové hierarchii islamistických hnutí výše než individuální svoboda (Roy 1992).

Tyto revoluční koncepce jsou na Blízkém východě stále inspirující v řadách militantních organizací, rozsáhle kolují na internetu a diskutují se mezi radikálními studenty a opozičními intelektuály. S výjimkou Íránu však i přes četné pokusy (např. Saúdská Arábie, Egypt, Alžírsko) nakonec nikde neslavily praktický úspěch. Nikde jinde se jim z mnoha důvodů nepodařilo zformovat soudržnou revoluční koalici městské chudiny, středních vrstev a intelektuálů a chopit se tak revolučním způsobem moci (srov Kepel 2002, Roy 2004).

Jedním z důvodů je nejspíše právě samotná povaha sociální struktury blízkovýchodních společností. Ta se patrně dnes ve většině zemí nevyvíjí nijak dramaticky směrem ke stále většímu zbídačení nejchudších mas a stále větší polarizaci mezi chudými a bohatými. Absolutní i relativní chudoba je aktuálně na Blízkém východě podle dostupných – a mnohdy útržkovitých, zastaralých a nespolehlivých – údajů menší než v ostatních regionech rozvojového světa. Bílé místo na mapě představují zejména autoritářsky vedené monarchie Perského zálivu (Bahrajn, Kuvajt, Saúdská Arábie, Spojené arabské emiráty) a některé další tuhé diktatury (Sýrie, Libye), kde se příslušná statistická šetření vůbec nekonají. Podíl blízkovýchodních obyvatel žijících v absolutní bídě se podle dostupných údajů za poslední čtvrt století mírně snížil (jde o odhady na základě opakovaných reprezentativních šetření životní úrovně domácností). Jestliže v roce 1981 muselo s méně než dvěma dolary na den (ekvivalentem přepočítaným na kupní sílu) vystačit v průměru 27 % blízkovýchodních obyvatel, v roce 2005 to již bylo pouze 17 % z nich. To odpovídá míře absolutní chudoby v rozvojových zemích Jižní Ameriky. A nijak dramaticky se to neodlišuje ani od situace post-socialistických zemí východní Evropy a střední Asie. Bída jižní a východní Asie

nebo sub-saharské Afriky je dlouhodobě neskonale vyšší (viz graf)¹⁰⁶. Zároveň je však zapotřebí uvést, že se sice postupně snižuje podíl chudých lidí v celkové populaci, nikoliv však jejich absolutní počet. Díky prudkému demografickému růstu totiž i tak mírně přibývá chudých lidí (ze 46 milionů na 51 milionů v roce 2005), i když lidí, kteří se z chudoby vymanili, přibývá ještě o něco rychleji (srov. World Bank...2010).

Graf 7 Populace žijící v absolutní chudobě v makro-regionech světa 1980-2005



Pozn.: Podíl populace s denním příjmem pod 2 dolary (přepočteno dle parity kupní síly v r. 2005).

Zdroj dat: World Bank Development Indicators 2010

Také stratifikace blízkovýchodních společností není příliš známa, data za řadu zemí zcela chybí (opět hlavně ropu exportující a autoritářsky vedené monarchie Zálivu). V 90. letech 20.

¹⁰⁶ Z porovnání absolutní chudoby měřené na úrovni příjmu 1,25 dolaru na osobu a den pak Blízký východ vychází ještě lépe. V roce 1981 zde žilo pod tímto příjmem 8 % populace, v roce 2005 již jen 3,5 % (tedy polovina z tohoto podílu). To je vůbec nejlepší situace ze všech post-koloniálních a post-socialistických makro-regionů světa. Podíl skutečně velmi chudých obyvatel ohrožených smrtí hladem je tedy v regionu relativně nízký, ačkoliv jejich absolutní počet se díky populačnímu růstu snižuje jen velmi pomalu (ze 14 na 11 milionů) (World Bank...2010).

století se udávalo, že si zde 20 % nejchudších musí vystačit s 5 % všech příjmů v Egyptě, Súdánu nebo Maroku (v Iráku dokonce s 2 %) (Dekmejian 1995). Dnes představuje podíl 20 % nejchudších na celkovém koláči národního bohatství od 3,9 % v Kataru přes zhruba 7 % v Jemenu, Jordánsku nebo Alžírsku až po 9 % v Egyptě (World Bank...2010). Latinská Amerika nebo většina zemí sub-saharské Afriky jsou však patrně dlouhodobě vnitřně polarizované daleko více než státy Blízkého východu. Západní Evropa se svými relativně silnými a dlouhodobě rozvíjenými sociálními státy naopak nejspíše jen o něco méně (srov. Zakaria 2004). Podle současných dostupných údajů (viz tabulka) jsou nerovnosti v řadě blízkovýchodních zemí (např. Tunisko, Katar, Turecko, Írán) na úrovni plně srovnatelné se Spojenými státy. Jinde se dokonce přibližují až na úroveň běžnou v některých sociálních státech Evropy. Například příjmové nerovnosti v Egyptě nebo Alžírsku jsou stejné jako ve Francii (World Bank...2010).

Tab. 15 Nerovnosti a distribuce příjmů v zemích MENA (podíl na celkovém příjmu, v %)

Země	Rok šetření	Gini index	Nejchudších 10 %	Nejchudších 20 %	Nejbohatších 20 %	Nejbohatších 10 %
Alžírsko	1995	35,3	2,8	6,9	42,4	26,9
Egypt	2005	32,1	3,9	9,0	41,5	27,6
Írán	2005	38,3	2,6	6,4	45,0	29,6
Izrael	2001	39,2	2,1	5,7	44,9	28,8
Jordánsko	2006	37,7	3,0	7,2	45,4	30,7
Maroko	2007	40,9	2,7	6,5	47,9	33,2
Katar	2007	41,1	1,3	3,9	52,0	35,9
Tunisko	2000	40,8	2,4	5,9	47,2	31,6
Turecko	2006	41,2	2,0	5,4	47,1	31,3
Jemen	2005	37,3	2,9	7,2	45,3	30,8
<i>Česká rep.</i>	<i>1996</i>	<i>25,8</i>	<i>4,3</i>	<i>10,2</i>	<i>36,2</i>	<i>22,7</i>
<i>Francie</i>	<i>1995</i>	<i>32,7</i>	<i>2,8</i>	<i>7,2</i>	<i>40,2</i>	<i>25,1</i>
<i>Německo</i>	<i>2000</i>	<i>28,3</i>	<i>3,2</i>	<i>8,5</i>	<i>36,9</i>	<i>22,1</i>
<i>USA</i>	<i>2000</i>	<i>40,8</i>	<i>1,9</i>	<i>5,4</i>	<i>45,8</i>	<i>29,9</i>
<i>Brazílie</i>	<i>2007</i>	<i>55,0</i>	<i>1,1</i>	<i>3,0</i>	<i>58,7</i>	<i>43,0</i>
<i>Keňa</i>	<i>2006</i>	<i>47,7</i>	<i>1,8</i>	<i>4,7</i>	<i>53,0</i>	<i>37,8</i>

Pozn.: Data za řadu zemí nejsou dostupná (monarchie Zálivu). Gini index nabývá hodnot 0 (absolutní rovnost) až 100 (absolutní nerovnost), čím je tedy větší, tím je distribuce příjmů mezi lidmi nerovnější.

Zdroj: World Bank Development Indicators 2010

Revoluční politický islám se tedy přes četné pokusy neprosadil, sociální struktura se navíc vyvíjí spíše směrem k omezení absolutní bíd, přičemž ani příjmové nerovnosti nejsou v řadě zemí patrně nijak závratné. Kromě revoluční a násilné „re-islamizace shora“ se proto dnes v důsledku dlouhodobé městské nezaměstnanosti stále více prosazují různá hnutí přicházející s

opačnou strategií „re-islamizace zdola“ (Kepel 1996 a 2002). V souvislosti s městskou nezaměstnaností se pak hodí uvést zejména ta, která v reakci na hmotný nedostatek a následnou sociální exkluzi zdůrazňují jednoduchý a skromný životní styl Proroka a jeho věrných druhů z prvotní muslimské obce, který si pak také jakožto správní muslimové berou za vzor: čím nižší materiální nároky člověk má a s čím méně se dokáže obejít, tím je pokládán za zbožnějšího a morálně hodnotnějšího. Kritizují přitom materialismus většinové společnosti a „západní“ městský životní styl charakterizovaný konzumními hodnotami. Tvrdí zároveň, že luxus lidí odvádí od Boha a duchovních hodnot a ničí a deformuje islámské náboženství. Oproti ostentativnímu veřejnému předvádění konzumu, movitosti a vysoké životní úrovně částí městských středních vrstev se pak uchylují k neméně ostentativní veřejné demonstraci askeze, jednoduchosti, prostoty, materiální nenáročnosti, odříkání a skromnosti (např. jednoduchost ve výzdobě či architektuře domů, mešit, jednoduchost v odívání, zejména pak důraz na střihem a barvou jednoduchý hidžáb, který je v takovýchto skupinách pokládán za div ne důležitější než pět pilířů víry).

Ve výsledku tedy tato hnutí dokáží s pomocí náboženství udělat z (materiální) nouze (duchovní a morální) ctnost. Jinými slovy, dodají vyšší status, kladné sebepojetí a nové sebevědomí lidem, kteří jsou z důvodů nezaměstnanosti a nedostatečného příjmu vylučováni na okraj společnosti. Tím jim pomohou lépe akceptovat vlastní nuzné socio-ekonomické postavení¹⁰⁷. Tato reakce je typická pro současná velká marocká města, stejně tak jako pro další arabské metropole jako je Alžír, Tunis, Bejrút, Káhira nebo Chartúm (podle Chekroun 2005, srov. Hoffman 1995)¹⁰⁸. Další možnou reakcí na vysokou městskou nezaměstnanost – stejně tak i na řadu dalších sociálních problémů spjatých s rapidní urbanizací – je zrod a expanze charity provozované nejrůznějšími proudy dnešních islamistů (viz dále).

¹⁰⁷ Oproti předchozí reakci, kdy náboženství slouží spíše jako revoluční stimulační médium, se v tomto případě nabízí odkaz na známější Marxovo pojetí náboženství jako opiátu utlačovaných vrstev.

¹⁰⁸ Jestliže v západním ekologickém hnutí dochází k trendu k tzv. *dobrovolné* skromnosti a materiální nenáročnosti (např. studie Hany Librové), na Blízkém východě pozorujeme podobný vývoj. Ale v prostředí západních středních vrstev vyznávajících post-materiální hodnoty jde o reakci na hmotné zabezpečení až přesycení v kontextu stále dotěrnějších příznaků postupující ekologické krize a negativních důsledků konzumního života. V případě blízkovýchodních městských vrstev jde o reakci na „nedobrovolnou“ hmotnou nouzi, která se až dodatečně *racionalizuje* s poukazem na vyšší mravní status skromnosti v islámu. Nelze zde též nezmínit analogii příznivého pohledu části islamistického hnutí na chudobu a vztah k chudým v křesťanské preindustriální Evropě. Chudí (srov. Mareš 1997) měli až do 17. století dle převládajících představ blíže k Bohu, chudoba nepředstavovala společenské stigma, ale cestu ke spáse duše, žebrání pak znamenalo svého druhu duchovní rozjímání. Navíc dávali příležitost bohobojné aristokracii vydržující si vlastní chudinu, zajistit si přízeň Boha charitou: Bohatí jsou stvořeni ke spáse chudých a chudí ke spáse bohatých. To se mění až s industrializací a masifikací chudoby.

(3) Islámská charita a občanská společnost: Městské střední vrstvy a chudina jako klienti

Blízkovýchodní státy a jejich těžkopádné aparáty tedy masovou urbanizaci nezvládly. A v první řadě její sociální dopady. Pokud se pod náporom obrovské vnitřní migrace zcela nezhroutily, jejich efektivita, kvalita i vstřícnost velmi brzy viditelně pokulhávala za tím, co začala nabízet na první pohled daleko přátelštější islámská občanská společnost a islamistická hnutí. *Islámská charita* postupně zaplnila nikým neobhospodařovaný a státem uprazdňovaný prostor, čímž státní instituce nahradila v mnoha jejich sociálních a veřejných funkcích (Richards a Waterbury 2008, Clark 2004). V reakci na stahování státu a jeho institucí ze sociální a ekonomické oblasti tak vzrostl jen v arabském světě počet nevládních organizací z 20 tisíc počátkem 60. let 20. století na odhadovaných 70 tisíc v 90. letech (Kropáček 1999).

Další vzestup role islamistů v sociální oblasti se v řadě zemí udál v souvislosti s razantními neoliberalními ekonomickými reformami naordinovanými v 80. a 90. letech 20. století experty Mezinárodního měnového fondu. Takzvané programy strukturálního přizpůsobení (SAP) představují poměrně unifikované recepty v podobě drastického seškrtnání veřejných rozpočtů na školství, zdravotnictví, bytovou výstavbu, infrastrukturu či zrušení dotací na nákup základních potravin pro chudé. V naordinovaném „ozdravném“ balíčku se vesměs také nachází privatizace veřejných služeb, devalvace měny a zdražování základních potravin a dalšího zboží každodenní potřeby, razantní propouštění z přebujelého státního sektoru a obecně snaha maximálně posílit roli skomírajících tržních mechanismů. Tyto kroky jsou podle mnohých kritiků a aktivistů kontroverzní z hlediska islámu (např. zákaz úroků v bankovníctví, povinnost státu vybírat a distribuovat almužnu chudým, cizí původ a management reforem napsaný zahraničními nemuslimy). Dále přispěly k další delegitimizaci nepopulárních režimů a pádu křehké společenské smlouvy mezi elitami a masami. Přitom obzvláště tíživě dolehly na městské vrstvy a islámské charitě zde vytvořily další zástupy klientů (Lubeck a Britts 2002).

Hnutí zorganizované kolem mešit a neoficiálních modliteben tak od Teheránu přes Istanbul až po Káhiru a Alžír zorganizovalo rozsáhlou síť lidí, kteří sice „chtějí ochutnat plodů modernosti a blahobytu, ale stále zůstávají stranou“ (Kepel 1996: 29). Původně samotné vlády tváří v tvář venkovskému exodu leckde zdánlivě apolitickou islámskou charitu organizovanou kolem mešit podporovaly či alespoň tiše trpěly s cílem vyšachovat revoluční marxisty (chápané minimálně do konce 70. let 20. století jako největší riziko blízkovýchodních režimů), ale i radikální a revoluční odnože islamistů samotných. S vlastními minimálními náklady se tak

snažily udržet základní sociální řád (obava ze vzestupu kriminality, alkoholismu, drogových závislostí či propukajících živelných hladových bouří). Postupně se ale vzájemné vztahy zkomplikovaly. Ve všech zemích si totiž tato na charitu orientovaná hnutí vzniklá „reislamizací zdola“ postupně uvědomila svou sílu a moc a začala se opět se stále většími ambicemi orientovat i na oblast komunální, regionální i celonárodní politiky (Kepel 1996).

Cílená snaha vytvářet paralelní – na „zkaženém“ státu či „bezbožné“ majoritě nezávislou – ctnostnou občanskou společnost totiž vede k praxi, kdy se spolu s charitativní pomocí velmi úspěšně a efektivně distribuuje také ideologie té které islamistické skupiny (např. Kepel 1996 a 2002, Huntington 1993 a 2001, Chekroun 2005). Nabízená politická alternativa se navíc jeví jako důvěryhodná, funkční a ostatním nadřazená, protože islamisté na rozdíl od všech svých politických soupeřů – autoritářských režimů i sekulární opozice – nenabízejí pouze silná slova, úderné slogany a laciný populismus typu guláš zdarma v předvolebním čase, ale také hmatatelné činy. Právě v rámci svých sociálních institucí demonstují atraktivní zárodek či základní kámen budoucí podoby slibovaného ideálního islámského státu. Samotní islamisté pak své charitativní úsilí chápou právě jako součást daleko širšího projektu a jako jeden z mnoha mezikroků při uskutečňování své dlouhodobé vize (Anderson 1998, Clark 2004).

Co tak přitažlivého v této sociální, demografické a ekonomické konstelaci na charitu orientovaní islamisté městskému obyvatelstvu vlastně nabízejí? Není toho vůbec málo. Pro obyvatele chudinských čtvrtí a městských slumů potraviny, obnošené šatstvo (samozřejmě nikoliv západního, nýbrž islámského střihu), léky nebo dostupnou základní zdravotní péči. Právní poradenství zdarma, pomoc ve styku s úřady a s nepřehlednou státní byrokracií nebo asistenci při bytové výstavbě. Pro ty dámy, které se obávají ztráty cti v přeplněné městské dopravě či v přelidněných ulicích, městskou hromadnou dopravu, ze které jsou pánové se svými vtíravými pohledy vyloučeni. Pro děti mateřské školky, cenově nedostupné školní pomůcky, doučování slabších či postižených žáků. Studium Koránu nebo sportovní kluby. A také skautské letní tábory na čerstvém vzduchu za městem zahaleným smogem¹⁰⁹ a mimo nebezpečné svody velkoměsta v podobě alkoholu, drog či pohlavních nemocí (podle G. Kepela jsou organizovány spíše podobně jako pionýrské tábory v bývalém východním bloku). Pro řemeslníky, drobné

¹⁰⁹ V Káhiře údajně najdeme děti s nejvyšším obsahem olova v krvi pocházejícího z automobilových zplodin. V řadě turistických průvodců se vzájemně triumfuje právě Káhira s Teheránem o smutné prvenství nejznečištěnějšího hlavního města světa (např. Yale a Ham 2001, Richards a Waterbury 2008).

obchodníky, malé farmáře a živnostníky má zase islámská občanská společnost bezúročné islámské bankovníctví.

Ve skutečně vyhrocených situacích typu zemětřesení, sucha či povodně pak islamisté nabízejí pomoc všem bez rozdílu. Právě tento typ živelných událostí vrhá velmi špatné světlo na těžkopádný a přebyrokratizovaný stát, který většinou neumí efektivně pomoci nebo se o to dokonce ani nesnaží (např. zemětřesení roku 1989 v Alžírsku nebo roku 1992 v Egyptě, kdy došlo k výraznému vzestupu popularity politického islámu). Snad ještě dramatictější je role islámské charity v konfliktních oblastech při pomoci civilním obětem a pozůstalým (např. v kontextu arabsko-izraelského zápolení). Islamisté také někdy ve všeobecném zájmu organizují sběr a odvoz odpadků, na který oficiální místa rezignují.

Ale zkrátka nepřijdou ani zbožné střední či vyšší střední vrstvy. Těm participace na islámské charitě nabízí především možnost „žít naplno“ opravdový a autentický islám celým svým životem. A pokládat se tak za dobré muslimy. Charita jim nabízí například dobrý pocit z toho, že se chovají jako správní muslimové platící sociální daň (tzv. *zakát*) určenou na pomoc potřebným spoluobčanům. *Zakát* představuje jeden z pěti základních pilířů islámské víry, které by měl každý věřící ctít a dodržovat. Solidární muslim se díky platbě *zakátu* – vedle pravidelné modlitby a půstu o Ramadánu – dostává zase o něco blíže Bohu, což není zrovna zanedbatelný benefit. Zbožné střední vrstvy participující na charitě dále mohou mít dobrý pocit z toho, že vykonávají tzv. džihád rukou (charita a další bohubilá sociální práce), případně zároveň i tzv. džihád jazykem (*dawa*, tj. šíření víry, nejčastěji misií nebo i vlastním příkladem – v tomto případě prostřednictvím sociálně orientovaných nevládních organizací). Tyto dvě formy džihádu islámské právo *šaría* rozlišuje vedle tzv. džihádu srdce (soustavná sebekultivace a překonávání vlastní hříšnosti; někdy také nazývaný v souladu se známým hadísem jako velký džihád) a na Západě neustále přetřásaného džihádu mečem (v islámu známý také jako tzv. malý džihád) (rozlišení forem džihádu podle Mendel 2008)¹¹⁰.

Středostavovským profesím ale islamistický neziskový sektor nabízí i finančně honorované pracovní uplatnění, praxi v oboru a seberealizaci (najímá učitele či lékaře; jen část personálu pracuje na bezplatné dobrovolnické bázi, srov. Clark 2004), což není za neradostné situace na trhu práce zrovna málo. Pro vzdělané ženy pak představuje práce pro některou

¹¹⁰ Zde nelze nezmínit, že řada militantních islamistických organizací (např. Hizbullah či Hamás) má duální charakter. Kromě ozbrojeného boje zároveň klade důraz i na charitu a sociální pomoc.

bohulibou islamistickou organizaci jednu z mála legitimních možností, jak ze svých domácností vstoupit do veřejné sféry, aniž by se ocitly v konfliktu s převažujícími konzervativními normami. Střední vrstvy nakonec dokáže efektivně oslovit také nabídka leckdy daleko kvalitnějších služeb než na jaké se zmůže stát se svými přeplněnými školami, nevyhovujícími nemocnicemi a dlouhými frontami na zkorumpovaných úřadech. Vnitřně velmi rozrůzněný proud islamistického hnutí a jeho sympatizantů má tedy rozhodně co nabídnout všem městským vrstvám (srov. Kepel 2002, Lubeck a Britts 2002, Clark 2004, Anderson 1998, Kropáček 1999)¹¹¹.

Islámská charita je proto primárně koncentrovaná ve městech. Venkovské vrstvy provozují substituční zemědělství, které jim nedokáže zajistit bohatství a sociální vzestup, ale za příhodného počasí alespoň uspokojení nejzákladnějších životních potřeb. Venkov také nevyžaduje tak vysoké životní náklady a hlavně zde stále fungují tradiční vzorce sociální výpomoci a solidarity v rámci tradiční komunity a po linii rozšířených rodin, klanů a kmenů (*asabíja*). Organizovaná aktivní pomoc islamistů zde tedy není zdaleka tolik naléhavá.

(4) Krize urbanizované rodiny: Islám jako jednoduché řešení složitého problému

Masová migrace do měst provázená bytovou krizí a nedostatkem slušně placené práce – ale také neustále se prodlužující doba školní docházky a studia – vede k tomu, že mladí lidé odkládají vstup do manželství a žijí nekonečně dlouho se svými stárnoucími rodiči v přeplněných domácnostech (v jednom bytě často i několik různých početných rodin). To vytváří historicky naprosto novou situaci a extrémní nároky na tradiční vzorce silné rodinné a příbuzenské solidarity. Ty však nejsou na takovouto novou a chronicky vyhrocenou situaci dimenzovány a pod tíží nezvládnutého venkovského exodu kolabují stejně často jako sociální systémy státu. Následná viditelná krize a rozpad rodiny (rozvody, rodinné násilí) provázená zhroucením tradiční rodinné solidarity či případnou delikvencí (alkohol, drogy) sociálně vylučovaných a dlouhodobě nezaměstnaných a neprovdaných synů a dcer, vytváří další poptávku po službách islámské občanské společnosti a produkuje nové zástupy jejích klientů (Chekroun 2005). Islamisté pak

¹¹¹ Janine Clark (2004) ale na základě terénního výzkumu islámské charity v Egyptě, Jemenu a Jordánsku dochází k závěru, že islamisté skrze sociální práci nemobilizují obyvatelstvo příliš úspěšně po vertikále. Nevytvářejí sociální vazby a důvěru, která by šla napříč sociálními třídami. Jde spíše o svépomocné aktivity v rámci středních a nižších středních vrstev, jež vedou k horizontální mobilizaci lidí podobného sociálního postavení. Sami Zubaida (2009) konstatuje, že na modernizujícím se Blízkém východě v různých fázích a s různým důrazem vzájemně koexistují vzorce vertikální i horizontální solidarity a politické mobilizace. Islamisté kladou důraz na jednotnou a všem společnou kulturní a náboženskou tradici, snaží se tak překlenout společenské rozštěpení na třídy, jazykové a etnické skupiny, kmeny a zneprátené ideologické tábory.

získávají kredit i díky pomoci při uzavírání sňatků (např. hnutí Šukrí Mustafy). Především ale z krize rodiny v konzervativních společnostech, kde je rodina nejvyšší hodnotou, dělají stěžejní téma. Vidí ji ne jako důsledek objektivních sociálních procesů, nýbrž všeobecné krize mravní (srov. Esposito a Mogahed 2007).

Ke krizi blízkovýchodní rodiny dochází také z toho důvodu, že městské prostředí oproti vesnici daleko snáze ohrožuje tradičně chápanou rodinnou čest. A speciálně pak čest jejích mužských členů, která se v mnoha blízkovýchodních kulturách přímo odvíjí od pověsti a nedotčenosti manželek a panenství a čistoty dcer. Tuto čistotu je v městském prostředí plném cizích lidí, nástrah a nejrůznějších svodů daleko obtížnější ochránit, což je tradiční úkol každého správného muže (manžela, syna či bratra). Odtud pak obsese mnoha blízkovýchodních urbanizovaných mužů zaměřená na zahalování žen a na snahu udržet ženu v bezpečí mezi čtyřmi zdmi domácností (což na venkově nikdy nebylo pravidlem). Právě tato součást programů řady islamistických hnutí velmi rezonuje s pocity a nočními můrami mnoha Arabů, Turků či Peršanů (podle Hoffman 1995).

Krize rodiny vyvolává také citlivou reakci konzervativně orientované společnosti a zvedá kredit kriticky se vyjadřujících duchovních i islamistů, pro které rodina představuje základní téma a hodnotu, protože se od její kondice odvíjí zdraví a síla celé společnosti. Islamisté nepoukazují na původ těchto problémů v živelné, nezvládnuté a neregulované masové urbanizaci, ale vše vysvětlují jednoduše jako důsledek obecně chápané morální krize, úpadku náboženství a hodnotové a normativní laxnosti (viz dále). Na rodinu se ale islamisté pragmaticky zaměřují primárně i z toho důvodu, že je pro ně v praxi v rodinné sféře daleko snazší aplikovat normy islámského práva než například ve sféře ekonomické či politické. Samotné zdiskreditované autoritářské vlády, které čelí opozici islamistů, se pak chtějí před svým obyvatelstvem předvést v lepším světle a vzít islamistům vítr z plachet tím, že z vlastní iniciativy zavedou prvky rodinného práva inspirované *šaríou* (Hoffman 1995, Esposito 2003).

Velmi podobnou konzervativní reakci zažila tvář v tvář masivní erozi rodiny nižších vrstev urbanizující se Evropa 19. století. Zděšení konzervativně ladění reformátoři opírali své vize sanace sociálních problémů právě o potřebu ozdravení rodiny nejnižších sociálních vrstev: „Myšlení těchto reformátorů bylo namnoze vyhraněně konzervativní – vzorem ideální rodiny jim byla zidealizovaná patriarchální rurální velkorodina, hlavním nepřítelem hrozivý růst rozpadlých rodin a rozvodů i neutěšené poměry v proletářských rodinách rozvrácených alkoholismem a

bídou. Cílem jim byla ochrana rodiny před poměry, nejlépe návratem k patriarchální jistotě, která snad ani nikdy neexistovala.“ Tyto konzervativní teorie představovaly dobový výraz nostalgie po tradiční společnosti. Podle jejich názorů byla pouze určitá forma rodiny schopna stabilizovat společnost i jednotlivce a zajistit tak sociální harmonii a mír (především se volalo po vládě neomezené patriarchální autority manžela a otce, po poslušnosti desateru) (Možný 1997: 29)¹¹².

(5) Moderní velkoměsto jako novodobá džahilíja: Odstrašující koncentrát morálního pádu

Bombastický mrakodrap Burdž Chalífa, pojmenovaný na počest šejcha Spojených arabských emirátů, je se svými 808 metry nejvyšší budovou na světě. Pyšní se také nejvyšším bazénem na světě (v 76. patře) a nejrychlejšími výtahy. Podobně je dubajský hotel ve tvaru plachetnice, Burdž al-Arab („Věž Arabů“), pokládán za největší a nejluxusnější hotel na světě („první sedmihvězdičkový hotel světa“). Nešetří se zlatem, stříbrem ani dalšími atributy viditelného přepychu. V sousedství vznikají umělé Palmové ostrovy a také souostroví Svět určené pro výstavbu luxusních vil, soukromých pláží, nákupních center a sportovišť. Podobné projekty mohou moralisticky uvažujícímu obyvatelstvu snadno připadat jako nepokorné stavby připomínající novodobé Babylónské věže a jako projev totálního pozapomínání na Boha, lidského egoismu a sebestřednosti. Na druhém pólu téže morální kritiky se nachází projevy mravního pádu odehrávající se každodenně na „arabské ulici“ ve stínu mrakodrapů, v přeplněných chudinských čtvrtích a v anonymních prostorech velkoměsta.

Živelně se rozvíjející a pulzující velkoměsto, se všemi svými nutnými rozpory, paradoxy, do očí bijícími deviacemi a viditelnými dysfunkcemi, islamistům poskytuje bohatou a nevyčerpatelnou zásobárnu hmatatelných důkazů údajné *morální* degenerace a *mravního* úpadku (v tomto momentě tedy nejde primárně o dysfunkce socioekonomické, administrativní, technokratické, urbanistické či politické, viz výše). Diagnostikovaná příčina je spatřována opět v odpadlictví – jak elit, tak také širokých mas – od jediné správné verze islámu. Léčebná kúra a jediná možnost spásy je pak nacházena ve více či méně vágně formulované vizi islámského státu,

¹¹² Frédéric Le Play (1806-1882) rozlišoval tři typy rodiny. Krajiní typ představovala patriarchální rodina vyskytující se u nomádů Orientu i zemědělců východní Evropy. Nikdo zde nemá osobní vlastnictví, všichni pracují ve prospěch celku. Rodinné společenství sestává až ze čtyř generací a několika nukleárních rodin. Klíčovou roli hraje otcovská autorita. Rodina je velmi stabilní, řídí se tradicí, podporuje slabší členy (nemocné, postižené, staré). Schopným členům rodiny ale brání v jejich rozvoji. Protipólem je vysoce individualizovaná nestabilní rodina prosazující se ve vzdělaných vrstvách a městských oblastech Evropy. Žijí v ní pouze rodiče a neprovdané děti. Otcovská autorita je mizivá. Odrostlé děti rodiče opouští a nepociťují žádné závazky ani k sourozencům. Nectí se rodinná tradice, morálka, autority ani Desatero. Rodiče a svobodní členové jsou ve stáří izolovaní a umírají opuštěni. Majetek se drolí dědictvím mezi všechny potomky (podle Možný 1997).

který se zasadí o prosazení přísného islámského práva a kromě výrazného angažmá v oblasti vzdělávání bude bedlivě dohlížet právě na veřejnou i soukromou morálku svých obyvatel, aby nesešli z té správné cesty (tedy příkazování ctnostného a zakazování zavrženíhodného jako hlavní agenda státní moci).

Středobod muslimských měst vždy tvořila velká páteční mešita¹¹³ a přilehlé tržiště, jehož krámký a řemeslné dílny vůči mešitě zachovávaly jasnou hierarchii (knižní krámký a papírnictví nejbližší a nejsvětější zboží nebo koželužny nejdále). Centrum tradičního města bylo otevřeným a přístupným místem kaváren, lázní a nocleháren vybízejícím k posezení a navazování obchodních i společenských vztahů (šlo však primárně o mužský svět). Oproti tomu novodobá města budovaná koloniálními mocnostmi, megalomanskými sekulárními reformátory či ropnými šejky nerespektují starý urbanistický model. Jen málokdy jsou soustředěna okolo velké páteční mešity, daleko spíše okolo správních středisek moderního státu, bank, uzavřených kanceláří nadnárodních korporací a zahraničních firem. Jde o města širokých bulvárů, biografů, vilek pro zbohatlíky, hotelů plných cizinců a mrakodrapů vyšších než ty největší mešity, kde namísto vřelé družnosti panuje západní uzavřenost, shon a anonymita (Longrigg a Jankowski 1963).

Ve městech tak vznikl ostrý kontrast mezi starým a novým, tradicí a modernitou, kontinuitou a diskontinuitou. Zároveň se však obě ingredience nejruznějším způsobem prolínají, kombinují, prostupují, transformují a koexistují. Vzniká mezi nimi napětí. Město pak lze chápat nejen jako centrum západní modernity, ale také jako centrum renesance islámské identity a snah po nalezení kompromisu mezi starým a novým (Fuccaro 2001). Egyptský učenec Ahmad Amín o životě v tradiční městské čtvrti v kontrastu s moderním velkoměstem na základě své životní zkušenosti napsal: „...mezi námi nepřevažovala evropská tendence, která si nevází souseda a kde může jeden člověk žít léta vedle druhého, aniž by věděl, kdo to je. Všichni lidé v naší čtvrti byli sousedé, kteří znali navzájem své záležitosti, svá jména a povolání. Navštěvovali se, když onemocněli, projevovali si soustrast na pohřbech, zúčastňovali se vzájemně rodinných oslav a půjčovali jeden druhému peníze, když bylo potřeba. Byli zvyklí se navštěvovat a trávit celé večery v přijímacích místnostech“ (podle Robinson 1996: 216)¹¹⁴.

¹¹³ Od 11. století pak v ideálním případě mešita s madrasou (Berkey 2007).

¹¹⁴ Tento kontrast lze stále zažít například v marockých městech, kde vedle sebe koexistují tři základní a samostatné, ale bezprostředně fyzicky sousedící, urbanistické a sociální útvary: tradiční arabská medína, vesměs jen o něco menší židovský mellah a konečně koloniální nové město zbudované Francouzi a dále rozvíjené moderní prozápadní elitou po získání nezávislosti (tzv. Ville nouveau). O propasti středověkého a moderního urbanismu na prahu nové doby hovoří rozsáhle geografové Longrigg a Jankowski (1963). Ale třeba Bryan S. Turner (1974) se v reakci na Weberův

Odtud moralistická kritika moderního urbanizmu a cizorodého západního městského plánování, ale také degenerace sociálního života a anonymizovaných mezilidských vztahů současných blízkovýchodních měst. V dosud asi nejextrémnější a nejznámější podobě hrál tento motiv roli v případě formování světonázoru Mohameda Atty, pozdějšího vůdce Hamburské buňky al-Kajdy, pilota a klíčového organizátora skupiny džihádistů útočících 11. září 2001¹¹⁵. Narozen (r. 1968) v tehdy malém egyptském městečku Kafr el-Sheikh v intenzivně zemědělsky využívané deltě Nilu se spolu s rodiči v deseti letech přestěhoval do blízkosti starého centra mnohamilionové Káhiry (část Abdeen). Urbanizační anabáze pak v období rané dospělosti a hledání identity pokračovala přesunem rodiny (r. 1990) do velkého anonymního 11-patrového paneláku v Gize, která je třetím největším městem Egypta a dle některých zdrojů je dokonce součástí druhé největší suburbie světa (po japonské Jokohamě) s několikamilionovou populací. Tato životní zkušenost v kombinaci s vysoce úspěšným studiem architektury a urbanismu na Káhirské univerzitě a poté na Technické univerzitě v německém Hamburku (1992 až 1999) Attu

kontrast mezi okcidentálním a muslimským městem vyjadřuje vůči tradičnímu muslimskému městu (Káhira, Damašek, Bagdád) spíše kriticky a nesdílí černo-bílé romantické představy o nekonečné sociální soudržnosti a vřelosti tradičních muslimských měst. Po urbanistické i sociální stránce je chápe jako do určité míry zajatce svého původu – vyvinula se z beduínských vojenských táborů a arabských vojenských posádkových sídel. Sestávala tak z několika samostatných čtvrtí s vlastním tržištěm, kde žijí segregovaně příslušníci různých kmenů, klanů a konfesijních či sektářských skupin, kteří jsou po stejné linii odděleni i na venkově. Toto rozdělení muslimského města podle Turnera po jejich založení přetrvalo z toho důvodu, že byla řízena a spravována centrální mocí (jejím zástupcem v podobě vezíra). Neměla tedy vlastní samosprávu, která by organizovala své záležitosti, vedla k pocitu společného zájmu a zastupovala město navenek (jako v případě středověké Evropy). Vezír navíc k udržení své moci využíval taktiky „rozděl a panuj“, přičemž mezi jednotlivými čtvrtěmi udržoval spíše nedůvěru a napětí (B. Turner však velmi schematicky zobecňuje egyptskou situaci z období vlády Mamlúků v letech 1216 až 1517).

¹¹⁵ Bylo by ale chybou vidět přímou spojitost mezi terorismem z 11. září 2001 a kulturně, sociálně a morálně laděnou kritikou blízkovýchodního urbanismu a západního městského plánování. V tomto směru hrála větší roli dlouhodobá kritika izraelské politiky. Případně odpor k zahraniční politice USA, které Izrael podporují (po krátké invazi Izraele do Libanonu v r. 1996 Atta sepsal poslední závěť a začal uvažovat o účasti na ozbrojeném džihádu). Atta také stejně jako jeho vrstevníci těžce nesl válku v Perském zálivu (1990-1) a dislokaci amerických jednotek v regionu. Byl i dlouhodobým kritikem egyptské autoritářské vlády. Prim tedy hrála nejprve politika. K příklonu k přísnější náboženské praxi u něj došlo až po příjezdu do Německa (1992). Začal se pravidelně modlit, navštěvovat mešitu, držet půst a jíst *halal* stravu. Šlo částečně o reakci na novou situaci a adaptaci v novém prostředí, se kterou měl uzavřený introvert s těžkostmi se socializací problém. Rodina, kde Atta vyrůstal, byla totiž charakterizovaná jako soudržná, asketická, přísná a relativně uzavřená. Izolovaná a dokonce až od ostatních sousedů a dalších rodin v okolí se stranící (to samé lze říci o vztahu k příbuzným). Otec Attu držel zkrátka a bránil mu v kontaktech s vrstevníky, aby se maximálně koncentroval na studium (McDermott 2005). Atta tak disponoval vysokými mobilitními aspiracemi (rodina ale neměla „správné konexe“ k zajištění odpovídajícího zaměstnání) a velmi vysokým vzděláním západního typu. Atta byl nejprve excelentním studentem architektury na Káhirské univerzitě (jeden z nejlepších v ročníku), zároveň studoval angličtinu na American University v Káhiře a němčinu ve zdejším Goethe-Institutu. Pro své kvality mu bylo nabídnuto studium městského plánování a urbanismu na Technické univerzitě v Hamburku, kde patřil k nadprůměrným a vysoce motivovaným studentům. Vysoká vzdělanostní úroveň je typická i pro oba rodiče (otec právník vyškolený v evropském občanském právu i islámské šaría) a obě sestry (lékařka a univerzitní profesorka). Atta tedy disponoval univerzitními diplomy západního typu, ne atestem ze studia v koránské škole či islámské madrase. Přesně to je pro islamisty typické (Starrett a Doumato 2007).

přivedla k sofistikované, poučené a propracované morální a kulturní kritice negativních dopadů blízkovýchodní urbanizace a dysfunkcí zdejších velkoměst. Přesně to se stalo tématem jeho akademických výzkumů a diplomových prací. Atta byl vysoce znepokojen stavbou výškových budov západního typu a devastujícím developerským a městským plánováním a rozvojem v prostředí starobylých měst, jehož byl svědkem. Podobně kriticky se vyjadřoval k velkým, megalomanským, neosobním a ošklivým panelovým domům a sídlištím, které v egyptských velkoměstech rostly jako houby po dešti hlavně v období arabského socialismu 60. a 70. let 20. století. Právě v jednom z takových domů postrádajících „lidský rozměr“ – které nejenže nenávratně ničí staré historické domy, berou lidem důstojnost a obírají je o důvěrně známé prostředí soudržných tradičních čtvrtí, ale reprezentují též ostudné podbízení se a nikam nevedoucí slepé napodobování Západu – Atta se svými rodiči v Gize bydlel poté, co se přestěhovali ze staré čtvrti Káhiry. Ve svém výzkumu urbánních změn starobylého syrského Allepa zpětně rekonstruoval historickou podobu města a jeho dramatické proměny v moderní době. Ukázal na to, jak moderní způsob plánování a výškové budovy ničí podobu, atmosféru a panorama historického města a jak nové velké stavby postupně likvidují tradiční systém malých zastíněných uliček, které po staletí sloužily jako místa setkávání a interakcí obyvatel. Podobný výzkum provedl i ve staré historické části Káhiry. To ho vedlo k obecnějším úvahám o konfliktu arabské civilizace a západní verze modernity (podle McDermott 2005, Interview 2001).

Podobně jako dnes v kontextu masivní blízkovýchodní urbanizace sílí islámem inspirované a verbalizované hlasy upozorňující na negativní morální důsledky tohoto procesu, také modernizující se Evropa prošla podobným ideologickým a intelektuálním kvasem. Spolu s novodobou urbanizací (přibližně od 17. století) se v Evropě zrodily stále neodbytnější otázky, zda je růst měst pokrokem, základem rozvoje kultury a vědění či dokonce možností k osvobození od pověr a pokryteckých a svazujících regulí venkovských komunit? Nebo jsou města naopak ohnisky dekadence, delikvence všeho druhu a morálního úpadku jedinců, rozvratu rodin a rozpadu celé společnosti a demoralizujícího tlaku masové módy či davové konformity křivící lidský charakter (k evropským filozofickým a proto-sociologickým reflexím urbanizace Starého a Nového světa 17. až 19. století viz Musil 1967, White a White 1962)?

Nejradikálnější *antiurbanismus* a kulturní pesimismus se poté prosadil na pozadí akcelerující urbanizace v období první průmyslové revoluce (19. století): „Nebylo snad jediného společenského zla, které by nebylo městům připsáno“ (Musil 1967: 31). Města prý venkovu

odsávají nejinteligentnější a nejschopnější jedince. Parazitují na zbytku společnosti a plýtvají lidskými životy, jsou nezdravá a nehygienická, nemorální, nepřirozená a neřestná. Vedou k přílišné individualizaci, atomizaci a anonymitě, psychickému zneklidnění, stresu, sebevraždám, duševním poruchám i nadměrné mobilitě a následnému osamocení. Tyto kritiky v sobě přitom vždy snoubily jak ideologii, tak také částečně objektivní zkušenost a empirická fakta odkazující na reálnou podobu a hmatatelné dopady exploze evropských měst. Například třetí americký prezident a filozof, Thomas Jefferson, který v letech 1785 až 1789 sloužil jako velvyslanec ve Francii (a kromě neregulovatelně se šířící Paříže disponoval také bohatou zkušeností s přelidněným a špinavým Londýnem), na adresu velkoměst v tomto dramatickém dějinném období prohlásil: „Pokládám velká města za zhoubná pro morálku, zdraví a svobody člověka“ (tamtéž: 25). Učinil tak poté, co se pln morálního opovržení nabytého v Londýně a Paříži vrátil zpět do rurálního prostředí malých amerických měst a soudržných puritánských osad, odkud vzešel. Přitom vlastně v hlavních rysech prožil a reflektoval podobný *kulturní šok*, který zhruba o sto padesát let později – tentokrát již v prostředí mezitím se zrodilších amerických anonymních velkoměst – zažije egyptský ministerský úředník Sajjid Qutb. Ten však svůj zneklidňující zážitek přetaví do podoby nejvlivnějších ideologických spisů politického islámu 20. století (viz dále).

Na poli vypjaté evropské moralistické kritiky měst a urbanizace přitom vyniká zejména filozofie romantismu 19. století (srov. Musil 1967). Ta je v tomto ohledu navíc patrně nejvíce podobná morální kritice soudobého islámského fundamentalismu. Na tuto skutečnost – zejména na pronikání německého romantismu a německé filozofie (Spengler, Heidegger, Rilke aj.) na Blízký východ – upozorňuje orientalista a historik B. Lewis (1990, 2003b). Německo bylo totiž v regionu chápáno až do konce 2. světové války jako přirozený spojenec proti britské a francouzské koloniální expanzi. A spolu s mezinárodně-politickým spojenectvím Německa a Osmanské říše, transferem technologií a vojenským poradenstvím se intenzivně šířila také německá ideologie a filozofie. Klíčové aspekty a východiska německého romantismu 19. století jsou proto dodnes stěžejní součástí ideologie – Lewis zdůrazňuje hlavně inspirace moralistické kritiky Západu a zvláště USA – sekulárních arabských nacionalistických stran Baas (např. Sýrie a Irák do r. 2003), ale také umírněných i militantních islamistů.

Evropská *romantická filozofie* pod dojmem tehdejší masivní urbanizace spjaté s industrializací městu – chápanému jako koncentrát morálního úpadku – vytýká nepřirozenost, přetechnizovanost a umělost, absenci spontánnosti, zkaženost, odcizení a rozklad těch

nejvěrejších sociálních vztahů. Německý historik W. H. Riehl se v roce 1853 s typickou romantickou dikcí vyjádřil na adresu důsledků urbanizace takto: „Venkovské obyvatelstvo žije většinou pospolitě jako jedna rodina, naproti tomu městští lidé žijí většinou osamoceně. Osamocení přibývá, čím více se z velkých měst stávají velkoměsta...přistěhovalci nemají pevné zaměstnání, nemají domácnost...hledají štěstí, ale protože ho nenalézají, stěhují se opět jinam. Naše města jsou tak příšerná ne proto, že mají usedlé obyvatelstvo, nýbrž proto, že mají obyvatelstvo fluktuující...“ (podle Musil 1967: 29). Ve stejné době se anglický intelektuál John Ruskin se svou básnickou a spisovatelskou průpravou do moderních velkoměst chápaných jako „propasti zkázy“ pustil snad s ještě větší vervou a zarputilostí: „...hřích zde vyvolává hřích a nepravost povzbuzuje nepravost ve formách tak strašidelných, že takové ještě oko nespátřilo a ucho neslyšelo, kde se pošetilost národů vybičovala do bratrovražedné zuřivosti a kde se všechny hlavní neřesti národa spojily nejohavnějším způsobem, odkud se virus nakažlivého hříchu a (...) falše šíří po celé zemi“ (podle Musil 1967: 30). Podobně nesmiřitelný postoj vůči „zkaženosti“ města tehdy zaujal i americký filozof a inspirátor environmentálního hnutí Ralph Waldo Emerson: „Ono nezkažené chování, jež objevujeme u zvířat a u malých dětí, má lovec a námořník – člověk, který žije uprostřed přírody. Města znamenají růst a člověk se v nich stává výřečným a zábavným, avšak též nepřírozeným“ (podle Musil 1967: 29).

Evropská romantická kritika překotné urbanizace je tedy podobná kritice současného islámského fundamentalismu (k fundamentalistickému diskurzu a jeho pojmům viz dále podrobněji). Pro dnešní blízkovýchodní intelektuály může být také velmi inspirativní a může rezonovat i mezi širokým obyvatelstvem právě proto, že Blízký východ právě prochází velmi podobnou urbanizační zkušeností, jakou prodělala Evropa v 19. století. Další odvážné rozšíření *komparativního pohledu* na současné moralistické islamistické reflexe velkoměst a urbanizace nabízí I. Buruma a A. Margalit (2005a, 2005b) se svou slavnou tezí o *okcidentalismu*¹¹⁶. Právě německý romantismus a kritika velkoměsta zde hraje klíčovou roli. Podle autorů jde o *transhistorický a transgeografický diskurs*, který v „nenávislné karikatuře“ poskytuje „odlidštěný obraz Západu“ a demonizuje západní verzi modernity. Mezi západní atributy stereotypně řadí: vypjatý individualismus a od transcendentna (viz sekularizace) i společenství (viz bezbřehá svoboda, anonymita) vykořeněného jedince, chtíč a sklon k materialismu, důraz na zisk a honbu

¹¹⁶ Jde vlastně o zrcadlový komplement diskursu orientalismu (hluboce zakořeněných a široce rozšířených západních představ o islámském Orientu) a v tomto smyslu o pokračování debaty rozpoutané E. Saidem (2008).

za penězi, průměrnost, slabost, hříšnost, nedostatek duchovna a chladnou mechanickou racionalitu, aroganci, přetvářku, ztrátu vitality, prostituci, morální degeneraci a dekadenci. Všechny tyto atributy se přitom vesměs koncentrují v prostředí velkoměst. Tradiční venkovská pospolitost je naopak v tomto diskursu jejich zidealizovaným, vyzdvihovaným a uctívaným protipólem. Západní člověk – typicky obývající anonymní velkoměsto – je tedy zbaven duše a jakéhokoliv ukotvení. Je poháněn pouze živočišným chtíčem a nejnižšími pudy, aby tak upadl na nelidskou, zvířecí úroveň.

Jestliže se tento vůči Západu kritický diskurs zrodil ve Francii pokořeném Německu (německý romantismus a fašismus, kritika osvícenství) a následně ovlivnil Rusko (slavjanofilové i komunisté) či Japonsko (šovinistický militarismus japonského císařství), dnes se mu údajně daří nejlépe na prudkými sociálními změnami a cizím vměšováním zmítaném Blízkém východě. Jde zhusta o reakci na příliš rychlý rozpad tradiční společnosti, překotnou urbanizaci a industrializaci, pronikání dravého kapitalismu, racionalizaci neosobní státní správy a přijímání reforem „odkoukaných“ v západních zemích. Velmi často v kombinaci s ponížením či zraněním národní a kulturní hrdosti uštědřeným vnější vojenskou mašinérií reprezentující Západ.

Společným rysem projevů okcidentalismu pak v různých historických dobách a na různých místech je vždy (a) odpor vůči čtyřem vzájemně provázaným a údajně západním atributům: *buržoazii* (a obecně „strojovosti“ industrialismu a mamonářství kapitalismu), arogantní a smyslu zbavené *racionalitě*, feminismu a *emancipaci žen* od tradiční role v domácnosti a konečně *anonymitě hříšného velkoměsta*, (b) kritika Západu a zejména Ameriky jako ztělesnění všeho tohoto zla a (c) tendence propojovat politiku a náboženství v nabízené alternativě ideální společnosti slibující návrat „zlatého věku“ (důraz na duchovno a morálku, vyšší hodnoty a vize, idealizace venkova, obětování se pro celek, nutnost války jako nástroje očisty společnosti od nánosů dekadence).

Město je tedy jedním z hlavních anti-hrdinů okcidentalismu. Odstrašujícím projevem západní dekadence a koncentrátem všeho zla. Oproti tomu se staví zidealizovaný obraz upřímnosti, bezproblémovosti a čistoty pastýřského života beduinů či idyla v podobě venkovské zemědělské pospolitosti. Proti-liberální vystoupení proto téměř vždy obsahují nesmiřitelný odpor vůči městu a všemu, co představuje městská civilizace: obchod, lakotu, sobectví, pokrytectví, smíšené populace, umělecké a sexuální svobody, vědecký pokrok, bohatství a korumpující moc. Například v židovsko-křesťansko-islámské tradici v této roli vystupuje smilstvem a ohavnostmi

překypující Sodoma a Gomora. Nebo hříšný Babylon, městský stát toužící postavit se samotnému Bohu, jehož věž je symbolem arogance, nadutosti a modlářství (podle autorů nebyly věže Světového obchodního centra v New Yorku vybrány náhodou za cíl atentátů z 11. září 2001, což je zajímavý postřeh zejména v souvislosti s profesní průpravou M. Atty, viz výše). S podobnými obrazy anonymního, proradného, bezcitného, svůdného, nebezpečného a nepřátelského města dnes pracují populární filmové příběhy ze všech rozvojových zemí. Přijetí publika si zde získávají právě proto, že velmi dobře rezonují s jejich osobní zkušeností (zde nelze nevzpomenout např. *Milionáře z chatrče*) (podle Buruma a Margalit 2005a a 2005b).

Dnes se okcidentalismu nebývále daří zejména na Blízkém východě. A to především v prostředí městských islamistických hnutí. Patrně nejvlivnější islamistický ideolog 20. století, vzděláním západního typu (publicista a kritik) disponující Egyptan Sajjid Qutb, jehož texty dnes rozsáhle kolují na internetu, se měl jako mladý ministerský úředník na studijní cestě po USA (1948-50) inspirovat tamním vzdělávacím systémem (srov. Kepel 2002). Místo toho ale za oceánem zažil *kulturní šok*. Zpět domů nepřivezl nápady na reformu egyptského školství, nýbrž propracovanou kritiku morálně degenerované a úpadkové americké městské společnosti, kde se tržní přístup uplatňuje dokonce i v oblasti náboženského života. Se samotnými Američany je pak prakticky nemožné pohovořit o něčem jiném než o penězích, filmových hvězdách, stříhání trávníků či automobilech. Ameriku a Západ tedy není radno napodobovat, ledaže by muslimové chtěli klesnout do éry ještě horší než byla doba předislámského temna, nevědomosti a barbarství (tzv. *džahilíja*)¹¹⁷ (podle Buruma a Margalit 2005a a 2005b).

Předislámská *džahilíja* existující před příchodem proroka Mohameda byla způsobená nevědomostí, kdy se popletení lidé modlili k nesprávným bohům a pozapomínali či různě překrucovali Boží zvěst v té době opakovaně zprostředkovanou dosud neuzavřenou řadou proroků (např. Abrahám, Ježíš). Únosy a znásilňování žen, vzájemné odhánění stád ovcí, přepadávání obchodních karavan, krevní msta, upadání lichvou zadlužených lidí do otroctví, nezákonnosti, nekonečné rozepře a intriky jednotlivých rodů a kmenů, život v bludu, absence etiky, holdování alkoholu (viz arabské *al-kuhúl*) či barbarské zvyky typu zakopávání

¹¹⁷ S. Qutb se inspiroval a navazoval na koncepci novodobé *džahilíje*, se kterou krátce před ním přišel pákistánský novinář a další klíčový laický ideolog islamistického hnutí 20. století M. Maudúdí. Qutb přitom rozlišil čtyři typy novodobé *džahilíje*: (a) komunistická se slepou úctou vůči jediné straně a vytvářením kultu vůdců, (b) nekomunistická modlářská s kultou národa, rasy, lidu, sebestředného individua či primitivního materialismu a konzumerismu, (c) židovská a křesťanská a (d) zejména ta ztělesňovaná pokryteckými a falešnými nominálními muslimy prakticky celého současného islámského světa, kterou je nutné napravit (podle Mendel 2008).

prvorozených dcer zaživa či zabíjení malých holčiček v období sucha a hladu byly na denním pořádku. Poté se s příchodem posledního proroka Mohameda zrodil islám. Zatočil s barbarskými nešvary a zjednal vskutku revoluční nápravu. Dnes se však společnosti v samém srdci islámského světa podle naléhavě mobilizující a moralizující moderní islamistické narace opět nacházejí ve stavu barbarství (*džahilíja*) a rozvratu (*fitna*). Pouze nominální a pokrytečtí muslimové tak žijí v bludu vědomě, což je daleko horší. Boží zvěst jim sice byla doručena, ale oni ji ignorují, překrucují, pragmaticky ohýbají či dokonce bezostyšně zcela odmítají. V prostředí bezbožného velkoměsta jsou vystaveni mnohonásobnému pokušení, jsou uváděni ve zmatek a permanentně sváděni z „přímé stezky“ islámu.

To se projevuje nejen ochotou podvolit se poslušně životu v područí bezvěreckých odpadlických režimů, vnitřní nejednotou a rozpory nebo nekritickým přebíráním cizích západních vzorů. Ale nejviditelněji právě projevy společenského rozvratu a morální krize v prostředí velkoměst a silně urbanizovaných regionů, na něž islamisté velmi citlivě a rozhořčeně poukazují. Jde opět o – jen mírně inovovanou a v jiných pojmech a obrazech vyjádřenou a převyprávěnou – starou známou písničku (viz výše): alkohol, drogy, zneužívání anabolik ve sportu, sebevražednost, tolerance prostituce, předmanželský a mimomanželský sex, šíření viru HIV a pohlavích nemocí, krize rodiny (krize otcovské autority, rozvodovost, provádění interrupcí v městských klinikách, dostupnost pornografie), kriminalita, nezasloužený zisk a ostentativně předváděný luxus zbohatlíků, nebo dokonce veřejně beztrestně deklarovaný ateismus. Městské prostředí je tak do očí bijícím a nepopíratelným neúspěchem při naplňování hlavního organizačního principu obce věřících: konat dobro a zabraňovat zlému a zavrženíhodnému. Jelikož jde při naplňování tohoto principu o lidskou manifestaci víry a důvěry v Boha, pokládá se masové šíření všeho zavrženíhodného a deviantního za hmatatelný symptom masového odpadlictví muslimů od víry a zkaženosti celé společnosti. Také jde o zdroj moralizující kritiky vládců a režimů, které v očích islamistů rezignují na svou klíčovou povinnost, tedy potlačovat a spravedlivě trestat zlo ve všech jeho podobách. A jen přihlížejí všeobecnému rozvratu nebo ho dokonce ještě podporují (současný islamistický diskurz volně podle Mendel 2008).

Francouzský sociolog Gilles Kepel ve svém slavném bestselleru *Boží pomsta* (1996) upozorňuje na celosvětový vzestup role náboženství v politice a ve společnosti (podle něj k tomuto procesu dochází od 70. let 20. století v rámci křesťanských, židovských i muslimských společností). Přitom společným jmenovatelem těchto procesů odehrávajícím se ve stejné době

zároveň na mnoha různých místech světa je celosvětová reakce na *krizi modernity*. Pro tu je charakteristická nejen diskreditace a zkorumpovanost dosavadních politických elit a vyčerpání osvícenské myšlenky nekonečného a bezproblémového pokroku na tomto světě, ale také pocity zmatku a bezradnosti způsobené viditelnými příznaky rozbití společnosti (např. šíření viru HIV, všudypřítomné znečištění a toxicita, boom kriminality a užívání drog, nezvládnutá populační exploze, nedostatek zdrojů a bída, hrozba nukleární války a použití zbraní hromadného ničení). Jde o alarmující jevy jako stvořené pro *obraz nadcházející apokalypsy*, které lze pojmenovat a vysvětlit s pomocí náboženských kategorií aplikovaných na současný svět a jeho problémy. Právě současný islámský svět – ve srovnání s převážně křesťanskými či židovskými společnostmi – skýtá bezprecedentně velké příznaky zmatku, rozpadu společnosti a bezradnosti (Kepel 1996).

Tyto naléhavě pociťované eschatologické vize jsou proto silně zastoupeny v diskurzu dnešního islámského fundamentalismu. Jsou dále posilovány *milenaristickou* atmosférou konce či přelomu století (islámského 14. století). Jednak se v této souvislosti dle znění jednoho z hadísů očekává, že se v pravidelných – zhruba stoletých – intervalech vždy objeví charismatický vůdce (*mudžáddid*), který zabrání dalšímu morálnímu úpadku společnosti a degeneraci islámu (např. egyptský Šukrí Mustafa nebo saudsko-arabský Mohamed al-Qahtani). Jednak se ke konci světa ve zhruba padesáti hadísech ohlašuje příchod mahdího nebo Ježíše Krista, v šíitském islámu pak ještě silněji příchod skrytého imáma (viz lidová percepce Chomejního v předvečer íránské revoluce) (srov. Dekmejian 1995). Bouřlivé období před koncem světa a Posledním soudem je přitom islamisty charakterizované všeobecným zmatkem, chaosem a rozvratem. Takovéto náboženské představy mohou rezonovat právě s aktuálním „úpadkovým“ stavem blízkovýchodních velkoměst a povzbuzovat jejich moralistickou kritiku. Velmi záhy se podle nich mají nejprve dostavit zlí andělé Gog a Magog spolu s Antikristem. Poté také síly dobra a světla v podobě Ježíše Krista nebo mahdího (případně tandemem obou). Kristus svým kopím nakonec po litém boji probodne Antikrista a pozabíjí všechny nevěřící. Po vítězném souboji sil řádu a světla se silami temna a chaosu má být opět obnoven pořádek, nastolena rovnováha a nekonečná spravedlnost v podobě vágně formulovaného Božího království (k eschatologii v islámském fundamentalismu viz Mendel 2008).

Někteří fundamentalisté se přitom domnívají, že je jejich morální a náboženskou povinností účastnit se aktivně v tomto nadcházejícím – či již dokonce probíhajícím – konfliktu na té správné straně barikády. Tedy na straně sil dobra proti silám zla, které na sebe berou nejružnější a

mnohdy velmi rafinovanou podobu (např. přestupky a zločiny vůči islámskému právu jako například alkohol, cizoložství, krádež nebo odpadlictví od víry). Nebo se dokonce domnívají, že je jejich povinností toto kataklyzma vyprovokovat a vyvolat nebo alespoň urychlit jeho příchod. Přibližuje se tím totiž automaticky také druhý příchod Krista (nebo mahdího), poslední soud a vytoužené ustavení Boží vlády, tedy jakási muslimská verze „konce dějin“. Oplátkou aktivisté za svou oběť očekávají, že jim budou odpuštěny všechny jejich případné hříchy a po své smrti půjdou rovnou do nebe (ke koncepci tzv. kosmické války nejen v islámu, ale ve všech velkých náboženských tradicích viz Juergensmeyer 1994, 2000, 2008).

Jak je vidět, *interakce* aktuálních akcelerujících *sociálních procesů* spjatých s urbanizací a s jejími relativně *univerzálními dopady* (viz podobné dopady v Evropě 19. století a na Blízkém východě ve 20. století) s relativně vysoce *religiózním a konzervativním prostředím* současného Blízkého východu a také se specifickou *islámskou tradicí* a její imaginací (např. džahilíja, fitna, eschatologické představy) tedy ústí v moralistické reflexe a kritiky rodících se velkoměst. Ty jsou islamisty vyjadřované s pomocí islámského jazyka, konceptů a pojmů, ačkoliv jde zhusta o intelektuální inovace, novodobé konstrukty a „vynalézanou tradici“ (např. *novodobá džahilíja* jako koncept vytvořený laickými intelektuály ve 20. století)¹¹⁸. Zároveň jsou také inspirovány importovanými ideologiemi (např. evropský romantismus, případně utopický socialismus) nebo tuzemskou středověkou arabskou sociální filozofií^{119,120}. Jestliže tedy překotná evropská

¹¹⁸ Orientalista M. Mendel (2008: 208) na základě obsahové analýzy textů islámského fundamentalismu uvádí, že asi 8 % znaků a pojmů představují moderní inovace či reformační neologismy, které nevycházejí z klasického islámu. Zbytek znaků a pojmů sice z klasického islámu a jeho politické teorie do určité míry vychází, avšak je prakticky vždy podroben různým sémantickým posunům. O vysoce selektivním přístupu islamistů k islámskému náboženství a historii se trefně vyjádřil Dekmejian (1995: 36): „...břímě historie těžce doléhá na islámské ideology, kteří se v současném krizovém kontextu snaží rekonstruovat minulost, aby ovlivnili budoucnost.“

¹¹⁹ Zde nelze neuvést arabského historika Ibn Chaldúna (1972). Kladl důraz na analýzu městského života a již ve 14. století upozornil na dichotomii a vzájemnou interakci městského usedlého života a kočovného života nomádů. Městský život postupně vede ke ztrátě sociální soudržnosti, vede ke kumulaci bohatství, opájení se luxusem, zaměření na uhlazenou a překultivovanou uměleckou produkci a ústí v lenost, rozmazlenost a ztrátu odolnosti. To je počátek konce každé městské civilizace, která je odsouzena k tomu, aby byla poražena a ovládnuta odolnými a houževnatými nomády a kočovnými válečníky s vysokou sociální soudržností. Ti se ale po dosažení a zkonsolidování moci vydají tou samou cestou dlouhodobého úpadku a degenerace a celý cyklus se po zhruba čtyřech generacích opakuje. Bryan S. Turner (1974) se oproti tomu domnívá, že substitutem kmenové soudržnosti (*asabíja*) nomádů je v městském prostředí islámské právo (*šaría*), které zajišťuje jednotu městské společnosti a zabezpečuje sociální řád. K Chaldúnovi samotnému se pak islamisté staví podezřívavě, protože hovoří o trvalém rozštěpení a stratifikaci společnosti, což jde proti principu jednoty obce, Boha a všeho stvoření (*tawhíd*) (Roy 1992).

¹²⁰ Naopak slavnou a mýty opředenou sektu asasínů za „předskokany“ a inspirátory současných moralistických kritik považovat asi nelze. Jejich útoky byly sice namířeny proti odpadlíkům z řad muslimských elit (politici vůdci, velitelé vojska, vysocí úředníci) sídlících ve městech, přičemž asasíni obývali pevnosti v nedostupných periferních oblastech (Alamut v dnešním Íránu) a vedli asketický a disciplinovaný život. Žádné současné islamistické hnutí se však na tuto sektu neodvolává (ani sunnitské ani šíitské). Ta byla navíc ve své době velmi okrajová a extrémní,

urbanizace 19. století vyvolala moralistickou reakci velkoměsta v podobě kritik křesťanského konzervativizmu a romantické filozofie (ale také utopického socialismu či rané populační teorie), podobné kritiky jdou dnes ruku v ruce se současnou blízkovýchodní urbanizací. A jestliže středověké blízkovýchodní město mohlo i ve své době provokovat leckterého muslimského moralistu, současné moderní „westernizované“ velkoměsto zaručeně neponechává chladnými zdejší intelektuály, ani konzervativní hodnoty vyznávající masy.

Do konzervativních očí bijící „morální korupce“ města přitom není islamisty vykládána jako nezamýšlený a nechtěný univerzální důsledek nekontrolovatelné živelné urbanizace, ale jednoduše jako důkaz morální laxnosti a odklonu lidí i společenských elit od Boha. Řešení složitých a komplexních problémů slibující vytvořit městskou obdobu zidealizované venkovské idylly se tak zdá podobně jednoduché: přísná aplikace islámského práva a neméně přísné trestání prohřešků, což je jeden z hlavních cílů hlavního proudu politického islámu. Podobná jednoduchá řešení nových sociálních problémů urbanizující se Anglie svého času v 19. století nabízel John Wesley a jeho křesťanští metodisté (srov. Hoffman 1995)¹²¹. Autoritářské režimy se pak v sebeobraně a sebezáchovné reakci snaží před vlastním obyvatelstvem neztratit tvář a stále více se prezentují jako navýsost islámské a hluboce morální, přičemž začínají hrát hru podle pravidel svých oponentů a masově popularizují jejich moralistický diskurz. Přitom iniciují různá kampanovitá a ostentativně prezentovaná tažení proti nejružnějším morálním zlům (např. barům a alkoholu, homosexualitě, produktům západní kultury, prostituci), někdy spojená s demonstrativními a odstrašujícími přísnými tresty (např. Kepel 2002, Mendel 2008).

O reakci na *kulturní šok* a odcizení v anonymním a nepřátelském velkoměstě pak mají co říci například sympatizanti okrajovějších militantních islamistických organizací. Ti často pocházejí z venkovských konzervativních a vysoce kohezních rodin a stabilních komunit dbajících na tradice. Přičemž krizi identity a kulturní šok způsobenou tranzicí mezi venkovskou pospolitostí a cizím „hříšným“ velkoměstským prostředím mohou mimo jiné řešit vstupem do radikálních fundamentalistických skupin (viz výše podrobný životaběh M. Atty). Dosud nejpodrobnější sociologický rozbor s těmito výsledky přitom přinesl výzkum zatčených

současní islamisté jsou daleko blíže společenskému mainstreamu. Konečně, asasíni aplikovali účinnou taktiku asymetrického boje výrazně motivovanou též politickými zájmy (Lewis 2003b).

¹²¹ Orientalista L. Kropáček (2002) upozorňuje, že zde jde o podobnou mentalitu jako se vyskytuje mezi současnými západními zastánci trestu smrti (často z prostředí křesťanských fundamentalistů). Jednoduché řešení v podobě přísných zákonů a ještě přísnějších trestů slibuje vyřešit neobyčejně složité problémy moderního světa (např. kriminalita a deviance všeho druhu počínaje alkoholem a drogami a prostitucí konče).

opozičních islamistických atentátníků, kteří usilovali o život ve své době vysoce nepopulárního egyptského prezidenta A. Sadata, jehož pokládali za arogantního, ateistického a nemorálního vládce (*tághút*) postrádajícího jakoukoliv špetku legitimacy stát v čele muslimské společnosti a za viníka všudypřítomného mravního marasmu (Ibrahim 1980, viz dále podrobněji).

Podobnou životní zkušeností a biografií ale disponují také zakladatelé a přední leaderi mnoha významných umírněných i revolučních islamistických hnutí a skupin. Například pákistánský M. Maudúdí, Egyptané al-Banná a již zmiňovaný S. Qutb, soudánský vůdce Hasan Turábí, iránský revoluční guru Ali Šariatí, leader alžírské Fronty islámské spásy A. Madání či šéf tuniské opoziční Renaissance Party a přední ideolog umírněného islamismu světového ranku Rašíd al-Ghannuší. Tyto osobnosti – silně zakořeněné v různých verzích lokální islámské tradice – byly vychovány v konzervativním, zbožném a venkovském či periferním maloměstském prostředí, aby pak studium a zbytek svého života prožili v radikálně jiném, velkoměstském, sekulárním, materialistickém a vysoce pozápadnělém prostředí (velmi často právě v kombinaci s dlouhodobým pobytem na Západě). Město se pak těmto čerstvým migrantům stojícím ještě jednou nohou stále pevně v tradici jeví jako vpravdě imorální a zkažené (*džahilíja*). Uvědomují si zřetelný *rozpor* mezi vysokou sociální kontrolou vesnice a morální laxností velkoměsta. Mezi islámskou vírou a jejími předpisy a skutečným chováním lidí či skutečnou organizací společnosti, jíž jsou svědky. Součástí *vzorové konverze* k politickému islámu pak je postupné uvědomování a domýšlení do důsledků sociálního a politického rozměru islámu právě jako reakce na všudypřítomnou schizofrenii. Teprve v prostředí velkoměsta tak dochází k transformaci apolitického, konzervativního, ritualistického a nereflektovaného islámu periferie v aktivistický islamismus s výrazným sociálním a politickým nábojem. Ten se musí studovat, promýšlet, osvojovat a ve finále také popularizovat, šířit a aplikovat (podle Hoffman 1995). Zhruba takto lze na mikro-úrovni popsat dopady historicky bezprecedentních urbanizačních trendů odehrávajících se na makro-úrovni a v kontextu sociálně a morálně citlivého islámského náboženství. Čerstvě urbanizované segmenty populace také proto představují hlavní cílovou skupinu islamistické ideologie (srov. Dekmejian 1995).

Tento mechanismus spojený s kulturním šokem a masivní moralistickou kritikou městského prostředí hraje výraznou roli v případě *první* generace městských migrantů. O mechanismech hrajících roli v případě druhé a třetí generace bude řeč dále. Také je zapotřebí zdůraznit, že tento – v případových studiích často popisovaný vzorec – patrně hraje významnou roli zejména

v případě *individualizované* migrace do velkoměst (např. studenti, menší skupinky dělníků). Již méně v případě urbanizace, kdy se společně z venkova do města přesouvají celé rozšířené rodiny, nomádské kmeny či vesnické komunity. Ty si s sebou do městského prostředí přinášejí svou vlastní sub-kulturu, kterou se obklopují a nejsou tedy v plné síle vystaveni přímému vlivu a dopadům „zkaženého“ města. Domnívám se také, že tento mechanismus spjatý se zdrcující kritikou mravní zkaženosti a bezbožnosti velkoměsta hrál významnější roli v *počátečních fázích* zrodu a vzestupu islamistického hnutí, kdy bylo prostředí blízkovýchodních velkoměst výrazněji „sekularizované“ a „westernizované“, a tedy schopné výrazněji zraňovat morální citlivost zbožných jedinců. Po změně celospolečenské atmosféry a islamizaci společenského diskurzu (např. ostentativní veřejné předvádění projevů a symbolů zbožnosti jako je umírněné odívání žen či viditelné vystavování Koránu) již nemusí města působit tak bezduchým dojmem, jako před dvěmi či třemi dekádami. Konečně (srov. Starrett 1998), zdá se, že v tomto případě *na velikosti záleží*. Kulturní šok a morální kritiku vyvolává zcela jistě spíše tranzice z venkova do velkoměsta (např. v prostředí Egypta z rurálního Horního Egypta do Káhiry či Alexandrie). Méně již migrace z venkova do měst střední či malé kategorie, což začíná být převládající vzorec blízkovýchodní urbanizace v posledních letech.

(6) Město jako multiplikátor a „dráždidlo“ permanentně neuspokojovaných aspirací

Stále nové potřeby a městským prostředím neustále stimulované aspirace jsou v ostrém rozporu s každodenně zakoušenou bídou a bezperspektivní realitou většiny urbanizovaných obyvatel Blízkého východu¹²². To ústí v kumulaci nespokojenosti, deprivaci – a podle některých autorů v politickou nestabilitu a chronickou hrozbu propuknutí revolucí z rostoucích frustrací – stále početnějších blízkovýchodních mas (např. charakteristika předrevoluční situace v Íránu, srov. Kepel 2002).

Moderní – zejména relativní, ale i absolutní – městská chudoba totiž představuje kvalitativně jiný fenomén než tradiční chudoba venkovská. Naprosto jiné jsou pak také její politické důsledky, včetně souvislostí spojených s vzestupem politického islámu. Právě novodobá městská chudoba přitom v důsledků masivní urbanizace začíná na Blízkém východě kvantitativně převazovat nad tradiční chudobou venkovskou (srov. Lerner 1964, Juergensmeyer 1994, Huntington 2006).

¹²² Jde tedy jednak o vznikání zcela nových potřeb, jednak o neustálou stimulaci a růst potřeb stávajících.

Koncepce sociální deprivace a relativní chudoby (např. Peter Townsend) zdůrazňují permanentní subjektivní srovnávání a poměřování vlastní situace a životního standardu jedince s určitou referenční skupinou, vůči níž se daný člověk upíná. Tato referenční skupina – jíž zpravidla představují úspěšnější sociální vrstvy – spoluformuje jedincovy hodnoty a zejména očekávání, tužby a aspirace. To, jak ze svého permanentního srovnávání se s referenční skupinou jedinec dlouhodobě vychází, pak ovlivňuje jeho spokojenost, identitu a sebeúctu. Přitom dlouhodobě neuspokojované potřeby a aspirace (hmotné i nehmotné – příjem, majetek, spotřeba, úcta, bydlení, vzdělání, kariéra, politická participace aj.) ústí v pocity relativní deprivace (podle Mareš 1999)¹²³.

Tato situace je typická pro současný urbanizovaný Blízký východ: pro chudší či čerstvě urbanizované městské masy se takovou *referenční skupinou* stávají o něco úspěšnější staré (bazar, řemesla) a zejména nové (lékaři, inženýři, obchodníci, úředníci) městské střední vrstvy. Právě s jejichž životním stylem, spotřebou, kariérami a mobilitou jsou každodenně a nezprostředkovaně konfrontovány. Podobně se městské vrstvy stávají referenční skupinou a vzorem i pro rostoucí množství obyvatelstva z venkovských a periferních oblastí (viz podrobněji dále)¹²⁴. Podle D. Lerner (1964) lze proces modernizace a politického uvědomování blízkovýchodního obyvatelstva opsat jako postupnou změnu poměru tří socio-psychologických typů v populaci: (a) apolitického tradičního, (b) věčně nespokojeného přechodného a (c) ve všech sférách plně participujícího moderního. Tato postojová změna je provázená a stimulovaná expanzí masmédií (včetně politické a ideologické propagandy), růstem gramotnosti a právě masivní urbanizací. Zatímco lze tradiční postoj ilustrovat takto: „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský beduín, který netuší, že také existují jiné země světa a nikdy nebyl ve městě, Lerner: 318). Oproti tomu hluboce nespokojený přechodný typ – ačkoliv je často podstatně bohatší než tradiční nomád – svou nekonečnou frustraci verbalizuje typicky takto: „Žijeme jako zvířata. Neznáme nic jiného než práci, jídlo a spánek“ (jordánský vesničan vystavený vlivu médií a kontaktům s lidmi z města, tamtéž: 338). Jestliže tradiční člověk usiluje podle autora o holé přežití (doslova „mít práci a chleba“ jako hlavní životní cíl), přechodný typ namísto toho touží

¹²³ Ke vztahu deprivace a chudoby uveďme, že jde o množiny, jež se překrývají jen částečně. Jen část chudých lidí je i deprivovaných, zároveň je však deprivována také část lidí, jež lze pokládat za chudé jen ztěží (Mareš 1999).

¹²⁴ Zatímco referenční skupinou tradičního či venkovského člověka jsou předchozí generace a jejich životní styl, hodnoty, postoje a preference, referenční skupinou urbanizovaného modernizujícího se člověka jsou lépe socio-ekonomicky situované sociální skupiny, vůči nimž se upíná, se kterými se poměruje (srov. Lerner 1964).

neméně silně po vyšší životní úrovni. Rozdíl mezi typy lze dle Lenera popsat ve zkratce jako „ti co nemají nic“ vs. „ti, co chtějí víc“.

Jádrem frustrací modernizujících se společenských segmentů modernizujících se městských regionů blízkovýchodních zemí přitom podle D. Lenera není nic jiného než čerstvě zrozená, rozjitřená a neustále drážděná *schopnost empatie*¹²⁵, jakožto mentální základ modernizace samotné: „Pokud si lidé nejsou vědomi existence určitých věcí, tak po nich netouží a nescházejí jim“ (mladý vzdělaný urbánní Libanonec intenzivně vystavený vlivu médií, tamtéž: 177). Zatímco je tedy venkovský tradiční typ jakoby zahleděný do minulosti a kopíruje potřeby i životní styl předchozích generací, přechodný typ místo toho hledí do budoucnosti plný snů a rostoucích očekávání.

Právě migrace do měst a zkušenost s městským prostředím představuje jeden z faktorů stimulace a masové sociální difúze všemožných potřeb, očekávání a aspirací. Také vede k expanzi empatie, politizaci, vytváření veřejného mínění a zrodu moderního nefatalistického vědomí, že daný sociální řád nemusí trvat věčně, ale lze jej aktivně změnit. To v kombinaci s tragickou situací na trhu práce, nerovným dělením bohatství většiny blízkovýchodních zemí a všeobecnou nespokojeností z nenaplněných aspirací vytváří příhodnou situaci pro agitaci opozičních islamistů všech proudů, a to za paralelního masového zklamání ze současných režimů a dosavadních výsledků jejich vládnutí (Lerner 1964, srov. např. Juergensmeyer 1994).

Město a městské vrstvy se však s postupující urbanizací stávají také stále silnější referenční skupinou pro zbylé venkovské a na periferii žijící obyvatelstvo. Zidealizovaný obraz městského způsobu života a domnělého či skutečného blahobytu proniká stále vtíravěji a nezadržitelněji i na vesnici: „Fungují pro naši vesnici stejně jako dříve velbloudí karavany“ (libanonský zemědělec o místní mládeži sezónně pracující ve městě, Lerner: 189). Nové potřeby a zvýšené aspirace se tak rodí i zde. Odhodlají-li se však nespokojení zemědělci k přesídlení do města, vesměs si na Blízkém východě příliš nepolepší. Jelikož je tempo urbanizace daleko rychlejší než tempo růstu průmyslové výroby a městských služeb, jen velmi malá část najde solidní pracovní uplatnění (např. v Egyptě našel dvakrát lépe placenou práci v průmyslu jen jeden bývalý zemědělec z deseti) (srov. Lerner 1964, Richards a Waterbury 2008).

¹²⁵ Jde o schopnost představit si sebe sama v nejrůznějších alternativních sociálních rolích, interakcích a situacích.

(7) Prekérní druhé a třetí pokolení migrantů: Potenciál politizace zvyšujících se nároků

Zatímco první generace dospělých¹²⁶ migrantů do měst si zachovává spíše apolitické a konzervativní postoje, druhá a třetí generace se již politicky uvědomuje, organizuje, mobilizuje a často dokonce radikalizuje. Doby, kdy veřejnému prostoru a politickému diskursu dominovaly spíše sekulární ideologie, jsou přitom dávno minulostí. Proto představují nespokojené zástupy nespokojenců z řad druhých a třetích generací potenciální příznivce, aktivisty a sympatizanty islamistických hnutí, kteří dokáží na jejich pocity dobře zareagovat a proměnit je ve svůj politický kapitál.

Proč je první generace městských migrantů natolik odlišná od svých potomků? Na blízkovýchodní vesnici narozená a socializovaná městská chudina si z periferních oblastí přináší vysoce konzervativní a apolitické postoje (např. fatalismus, absenci mínění na jakákoliv politická témata, neschopnost najít spojitost mezi vlastní bídou situací a tragickými výkony vlády). Navíc je natolik zaměstnána každodenními existenčními starostmi, že se může jen těžko nadchnout pro vzletné ideály a abstraktní pojmy operujícími s utopiemi lepších – leč vesměs dalekých – zítřků (Lerner 1964). Také vzorce sociální organizace a důvěry – často končící na hranicích vlastní rozšířené rodiny či klanu – zamezují identifikaci s širšími sociálními útvary typu politické strany, třídy, národa či sociálního hnutí¹²⁷. Konečně, horizontální mobilita ze zaostalých periferních regionů do velkoměsta může fungovat jako určitá psychologická „náhražka“ (substitut) vertikální vzestupné sociální mobility, a zamezovat tak masovému rozšíření sociálních frustrací. Horizontální mobilita je tedy první generací migrantů chápána jako symbol životního úspěchu, ačkoliv jde o lidi, kteří ve skutečnosti často jen zaměnili chudobu venkovskou za její podobu městskou (Huntington 2006).

Počínaje druhou generací se však začíná psát úplně jiný příběh. Jelikož jde o lidi narozené a socializované v městském prostředí, disponují daleko vyššími životními, kariérními, vzdělanostními i konzumními aspiracemi (k obecné roli města jako stimulátoru aspirací viz výše). Nejsou-li pak tyto strmě rostoucí nároky masově uspokojovány, roste také riziko politické mobilizace a radikalizace. Samuel Huntington ve svém klasickém díle *Political Order in Changing Societies* (z r. 1968, cit. dle 2006) konstatuje, že jde o univerzální *fenomén*

¹²⁶ Tj. narozených a socializovaných na vesnici, odkud si přinášejí pevně zformované tradiční hodnoty. Příchod mladých, dosud hodnotově nezformovaných a mentálně nezralých venkovanů do měst má výrazně jiné dopady.

¹²⁷ Například ve slumech na předměstí marockých měst (tzv. *douars*) obývaných rodinami z venkova (cca 70 % tvoří první generace imigrantů) se příliš nenosí vzájemná kooperace a pomoc, ale spíše solitérství a až vzájemná konkurence, kdy si každá rodina ve snaze přežít v první řadě hledí svých vlastních záležitostí (Chekroun 2005).

radikalizace druhé generace. Ten lze pozorovat na současném urbanizovaném Blízkém východě i ve slumech jihoamerických velkoměst (Lima, Rio de Janeiro). Ale také v případě historického přistěhovalectví z evropského venkova do USA v 19. a na počátku 20. století (to bylo spjaté s boomem městské kriminality a pouličních nepokojů) či v případě amerických černochů migrujících hromadně ze zemědělských jižních regionů USA do rychle rostoucích průmyslových a hornických velkoměst na severu (např. Detroit) po americké občanské válce a zrušení otroctví (Huntington 2006). K podobnému vývoji – a vzniku tzv. *teorie krize druhé generace*¹²⁸ – ostatně došlo také v průběhu evropské urbanizace 19. a 20. století (Musil 1967). Dnes je obdobný mechanismus připomínán a stále více zdůrazňován také v souvislosti s radikalizací druhé a třetí generace evropských muslimů (např. Roy 2005, Laqueur 2006).

Druhá a třetí generace potomků venkovských migrantů se navíc často postupně stěhuje z chudinských čtvrtí na předměstí přímo do center blízkovýchodních měst. Zde jejich chudoba výrazně kontrastuje s životním stylem bohatších městských vrstev, se kterými se nemohou ani při nejlepší vůli úspěšně srovnávat. Stejně tak jsou zde vystaveni daleko intenzivnějšímu ataku záplavy drahého a luxusního zboží, které si však vesměs nebudou moci nikdy dovolit (Richards a Waterbury 2008).

(8) Mezigenerační odcizení na městský způsob: Pád rodičovské autority a náruč islamistů

A aby toho nebylo málo, proces urbanizace v této souvislosti také přispívá a posiluje *mezigenerační odcizení* a *mezigenerační konflikt*. Rodiče a prarodiče narození a socializovaní na venkově disponují zastaralou a v životě stále méně použitelnou „sadou příručního vědění“, které může být v očích části mladé městské generace v lepším případě k ničemu, v případě horším pro smích. Podobně u druhé generace dochází k intenzivnímu vnitřnímu hodnotovému a kulturnímu konfliktu mezi tradičními normami, které se jim snaží vštípit z venkova vzešlí rodiče, a nároky norem nového městského prostředí, spolužáků a vrstevníků. Také se sice dávno neztotožňují s vesnickými tradicemi a s pojetím lidového islámu svých rodičů, který jim připadá v nejlepším případě jako „zastaralý“ a plný pověr a výmyslů. V horším případě pak jako kacířský a jako nepřijatelná novota (*bida*) oproti původní Prorokově zvěsti. Hladký mezigenerační přenos vědění

¹²⁸ Ve své nejjednodušší podobě předpokládá, že první generace dospělých městských migrantů nezažívá žádnou dezorientaci a krizi identity, protože si s sebou z venkova do města přináší pevný hodnotový kompas zformovaný tradiční výchovou. Oproti tomu druhá generace zápolí s poněkud schizofrenní situací – s konfliktem tradičních norem a hodnot rodičů a mnohdy protichůdnými nároky a hodnotami nového prostředí (Musil 1967).

a víry se tak po mnoha generacích poprvé v historii vážně problematizuje. Přílišné nadšení však nepocitují ani k agresivní sekulární kultuře a materiálním hodnotám velkoměsta.

Ve výsledné schizofrenní situaci pak jakoby přešlapují mezi těmito dvěma světy, aniž by se cítili plně doma v kterémkoliv z nich. Poohlíží se tedy po jiných zdrojích autority a vědění, ale také uznání a ocenění. Nacházejí pak často to, co hledají, u nejrůznějších proudů islamistických hnutí, které jsou jim schopny poskytnou něco na způsob „náhradní rodiny“. Islamisté o sobě ostatně mluví jako o bratrech, islamistky jsou si pak sestrami. O tom, že se základní buňky organizací často nazývají jako „rodina“ (*usra*) a charismatický vůdce hnutí o něco starší než členská základna nahrazuje rodičovskou autoritu či autoritu starších členů příbuzenstva již byla také řeč (srov. Kepel 2002, Roy 2004, obecněji Juergensmeyer 1994, 2000). Například také u části středostavovských urbanizovaných mladých dívek, jejichž matky se již oblékají po západním způsobu, lze podle provedených případových studií opětovný příklon k šátku a přísnému islámskému oděvu vysvětlovat jako projev generační vzpoury dospívajících teenagerů odehrávající se v poměrně konzervativním prostředí, kdy si děti ve svém konfliktu s rodiči berou jako rukojmí nejrůznější islámské autority (Lubeck a Britts 2002).

(9) Prostorová koncentrace: Politická agitace, organizace a mobilizace

Masový exodus do měst vede ke zvýšené koncentraci lidí na relativně malém prostoru. Důsledkem je vždy snadnější a rychlejší šíření politických ideologií, snadnější organizace a mobilizace za účelem dosahování politických cílů (Huntington 2006, Brzezinski 1993).

Extrémním dokladem tohoto mechanismu může být situace v Afghánistánu z konce 70. let 20. století. Tehdy byli jakkoliv aktivní a angažovaní islamisté pocházející z měst izolovaní od většiny obyvatelstva roztroušeného na venkově (více než 85 % populace). A tedy přes všechny své snahy absolutně bez společenského vlivu a bez šance šikovat společnost proti tehdejšímu komunistickému režimu. Teprve následná rychlá urbanizace vyvolaná exodem obyvatelstva do měst a uprchlických táborů západního Pákistánu z důvodů vojenské okupace sovětskou armádou paradoxně vytvořila příznivé podmínky pro efektivní politické působení islamistů na široké masy (Kepel 2002). Také však díky tomu, že došlo k „vymanění“ těchto uprchlíků z vlivu pevných kmenových společenstev, z dosahu nezpochybnitelných tradičních autorit a typických afghánských sociálních norem a propracovaných zvyků, jež jsou často v ostrém rozporu s učením islamistů i následně vzniklého hnutí Taliban (Roy 2004).

(10) Stlačení sociálního světa: Viditelné nerovnosti budí odpor

Venkovská a městská chudoba má zpravidla jiné politické důsledky (Kennedy 1996). Zatímco je venkovská chudoba po staletí chápána jako „normální“ a běžná součást všech společností, městská verze chudoby v sobě skýtá daleko silnější sociálně a politicky destabilizující potenciál (Kaplan 2003). Nepříjemnou okolností rychlé urbanizace je také růst až příliš dobře viditelných sociálních nerovností v míře bohatství, v dostupnosti kvalitního vzdělání i v životních šancích. Paralelně s růstem sociálních nerovností klesá i jejich legitimita, což je situace typická pro všechny země v prvních fázích modernizace. Oba procesy se tak vzájemně umocňují a přispívají k intenzivnímu sociálnímu a politickému konfliktu (Huntington 2006)¹²⁹.

Velmi nemilá je na Blízkém východě právě relativně nová situace spjatá s urbanizací, kdy je chudoba a bezperspektivnost jedněch bezprostředně konfrontována s novým, ostentativně předváděným, bohatstvím druhých (Booth 2002, Chekroun 2005). V nejextrémnější podobě tuto situaci patrně nalezneme v případě metropolí blízkovýchodních *rentiérských států*, jejichž ekonomika i politika je dominantně postavena na *těžbě a exportu ropy* (nebo zemního plynu v případě Alžírsko, fosfátů v případě Maroka, pronájmu Suezského průplavu v případě Egypta, masivní finanční pomoci z USA v případě Jordánska). Všechny tyto země se řadí k vůbec nejrepresivnějším a nejméně demokratickým režimům světa (srov. Freedom House Report 2010). V této situaci dochází k monopolizaci ropných zisků ze strany politických elit, často za současné stagnace či dokonce poklesu reálných příjmů a životní úrovně zbytku populace. Následně se viditelně rozevírají příjmové nůžky mezi bohatnoucí metropolí a periferními venkovskými regiony, ale také mezi výstavními a chudinskými částmi velkoměst. Kopírují-li tyto nerovnosti zároveň také regionální, klanové, kmenové, etnické, nábožensko-konfesijní, kulturní či politické hranice, což je poměrně rozšířený vzorec (např. Libye, Bahrajn), roste riziko destabilizace a intenzivního konfliktu (tato situace byla popsána v předrevolučním Íránu, viz Kepel 1996 a 2002, dnes je v nejvyhrocenější formě přítomná v Saúdské Arábii, Súdánu, Nigérii, na Kavkaze a ve střední Asii, jde ale také o výrazný destabilizační faktor současného Iráku, srov. Klare 2004).

¹²⁹ Sociologie obecně konstatuje, že neexistují společnosti, kde by si byli všichni rovni. Podstatné však je, že nerovnosti budí odpor teprve tehdy, nejsou-li z hlediska členů společnosti přijatelně vysvětleny a ospravedlněny (důležitější než jejich objektivní podoba je jejich subjektivní interpretace sociálními aktéry). Každá společnost tedy musí vyprodukovat určitý typ široce přijatelného a srozumitelného vyprávění legitimizující nerovnosti. Společenské krize a konflikty z důvodů nadměrných sociálních nerovností přicházejí až v momentě, kdy se hroutí stávající a dosud osvědčená schémata ospravedlňující nerovnosti, jež představují být přesvědčivá (Keller 1997).

Téma sociální spravedlnosti a společenských nerovností je pevnou součástí islámského náboženství (např. *zakát* jako jeden z pěti pilířů víry, dále solidárně a sociálně senzitivně vykládaný půst o Ramadánu nebo zákaz úroků, lichvy a dalších aktivit vedoucích k nevyváženému zisku jedné strany transakce a k různým formám zotročení zadlužených) i mobilizujících programů islamistických hnutí revolučního i hlavního proudu (např. Mohamedova obec v Medíně viděná jako vzor sociální spravedlnosti dokonce i mezi arabskými socialisty). O roli marxismu a dalších levicových ideologií při formování politického islámu již byla řeč výše, taktéž o roli islámské charity (srov. Kepel 2002, Esposito a Mogahed 2008, k relevantním pojmům a konceptům islamistů Kropáček 1996 a Mendel 2008). Popularita politického islámu tak v tomto případě pramení z interakce mezi zjevnými a pro většinu populace jasně viditelnými socioekonomickými nerovnostmi a islámskou imaginací a koncepty, které kladou důraz na solidaritu, rovnost a spravedlnost. Není pak politicky ani tak relevantní, jak velké nerovnosti ve skutečnosti jsou, ale to, zda jsou viditelné a zda jsou chápány jako ospravedlnitelné či nikoliv. A právě islám nabízí munici k jejich delegitimizaci a zpochybnění jejich ospravedlnitelnosti.

(11) Tradiční dvoupólovost městského a venkovského islámu: Narušená rovnováha

Hromadný exodus do měst aktuálně ústící v historicky bezprecedentní početní převahu městského obyvatelstva nad venkovským vede k definitivnímu vychýlení staleté křehké rovnováhy mezi dvěma základními a dlouhodobě rozkmitřenými protipóly islámu: (a) nejrozličnějšími vesnickými lokálními lidovými verzemi islámu a apolitického mystického sufismu ve prospěch (b) městského ortodoxního fundamentalismu či dnes stále více právě islámu politického (srov. Gellner 1983, Kepel 2002).

Islám se zrodil v městském prostředí a města se postupně stala centry kongregační zbožnosti zdůrazňující přísný rituál, pietu po vzoru prvotní Prorokovy obce, náboženskou učenost, doslovné chápání textu Koránu a přísnou ortodoxii (stejně tak i v případě křesťanství či judaismu) (srov. Lapidus 2002, Halliday 2005). Oproti tomu lidový islám a sufismus v regionu převažuje minimálně od 11. století až do 60. let 20. století. V tomto dlouhém období hraje zásadní roli jakéhosi „předvoje“ při geografickém a sociálním šíření islámského náboženství na jeho periferii, přičemž teprve takto předpřipravený substrát poté dlouhodobě, postupně a s různými úspěchy penetruje islámská ortodoxie. Lidový venkovský islám si velmi dobře rozumí s předislámskými tradicemi a cizími náboženskými prvky, které ve svých lokálních variantách

dokáže tolerovat a integrovat (např. uctívání studní či stromů, způsoby pohřbívání z předislámského Egypta, prvky hinduistické kultury v Indii). S podobnou lehkostí produkuje nejrozličnější místní kultury svatých mužů, tradice náboženských poutí k jejich hrobům, pověry o uzdravování nemocných a nejrozličnější verze mysticismu provozovaného súfijískými řády často na samé hraně polyteizmu, odpadlictví a hereze (Arjomand 1986 a 1995).

Historii islámu pak lze opsat jako zápolení obou jeho pólů a periodicky se objevující marné pokusy fundamentalistických hnutí jednou pro vždy očistit jediný pravý zjevený islám od nánosů lidských výmyslů a bludů z hlav pouze nominálních muslimů (např. súfismus, ale také šíismus, mahdismus, racionalistická filozofie, pragmaticky ukotvené právní školy, nejnověji samozřejmě sekulární ideologie)¹³⁰. Teprve hromadná dislokace lidí z venkova a periferních regionů nacházejících se pod vlivem lidového islámu a lokálních šejků do velkoměst jakožto tradičních center islámské ortodoxie významně vychyluje vzájemný poměr sil a dynamizuje tradiční vzorec islámské fundamentalistické reformy i konverzí a šíření islámu. Zatímco vlivem urbanizace posledních desetiletí dochází spíše k úpadku súfismu a tradičního lidového islámu, náboženská ortodoxie mezitím slaví úspěch v celém islámském světě (Arjomand 1995 a 2004, naopak o nezníitelné vitalitě súfismu podrobně Kropáček 2008, 2010).

(12) Náhražka venkovských primárních skupin: Socializační funkce

Podstatné je také to, že islamistická hnutí a islamistická občanská společnost dokáží v prostředí anonymních měst nahradit venkovské lokální komunity vyznačující se vřelými mezilidskými vztahy, pocitem bezpečí, pevného sociálního zakotvení, jasnou autoritou starších lidí a rodičů, rodinnou a sociální kontrolou a velmi silnou etnickou i klanovou solidaritou. Přesně na takové sociální prostředí totiž byli lidé zvyklí ze svého života v soudržných rodových a kmenových společenstvech usedlých zemědělců či kočovných nomádů. Islamistické sítě a na ně napojené mešity tedy fungují jako náhražky tradičních venkovských primárních skupin (viz socializační funkce) (Chekroun 2005, Kropáček 1996).

V tomto ohledu islamistická občanská společnost plní obdobné funkce jako rozvíjející se spolkový život nebo sekulární politická hnutí (nacionalismus, fašismus, komunismus) éry

¹³⁰ Na obdobnou dvojpólovost islámu a cyklické pokusy o náboženskou reformu upozorňuje i slavný arabský středověký historik a filozof Ibn Chaldūn, leč role města a periferie je v jeho koncepci prohozená. Obrodné hnutí vychází vždy ze srdnatých, zbožných a morálních nomádů, kteří svou misi chápou jako snahu napravit bohaté, materialistické a mravně degenerované město odpadající periodicky od víry (srov. Kropáček 1996).

evropské urbanizace 19. a počátku 20. století (srov. Brzezinski 1993, Gellner 1993). Náboženství je totiž sociální záležitost, kult se praktikuje vždy ve společenství dalších lidí. Uspokojuje tedy nejen psychické potřeby věřícího, ale také jeho potřeby sociální. Jako je právě touha přináležet ke společenství, která je v anonymním a fluktuujícím městském prostředí stimulována pocity odcizení, opuštěnosti a osamocení. Nástup moderního křesťanského i islámského fundamentalismu je tedy do určité míry i reakcí na urbanizaci (Berger 1997).

Například za dvacet let před islámskou revolucí v Íránu (1979) se ztrojnásobila íránská městská populace (z 5 na 15 milionů), její podíl vzrostl z 31 % na téměř polovinu. V té samé době dochází k náboženskému oživení a vzestupu popularity islamismu (Roy 1992). V této době vzniklo množství náboženských sdružení laických věřících, které zejména v chudších čtvrtích organizovaly přípravy na průběh náboženských svátků (Ramadán, Muharram, ašúra), ale sloužily i k pravidelnému setkávání svých členů mimo slavnostní období (v předrevolučním Teheránu fungovalo 12 300 takových asociací, drtivá většina vznikla až s expanzí města po roce 1965). Typickou sociální základnou těchto laických sdružení byly nižší střední vrstvy řemeslníků a profesí spjatých s bazarem (například „Náboženské sdružení ševců a obuvníků“, „Náboženské sdružení zaměstnanců veřejných lázní“, Náboženské sdružení pouličních prodejců džusů“). A také právě masy čerstvě přichozích migrantů z periferních venkovských provincií (například „Náboženské sdružení krajanů z oblasti Natanzu“, „Náboženské sdružení rodáků ze Semnanu“). Mezi chudými migranty z venkova šlo vesměs o jedinou důležitou sociální aktivitu a z jejich pohledu velmi důležitý typ sdružování. Jak se v předvečer revoluce nechal slyšet jeden mladý přichozí z vesnice žijící ve slumu: „Nic nás nedá dohromady tak, jako společná láska k imámovi Husajnovi...sdružení nás sjednocuje a umožňuje nám vzájemně se informovat o tom, jak se komu daří“. Tyto sítě a náboženské asociace pak byly zmobilizovány v době revoluce proti sekulární diktatuře, ačkoliv jejich charakter byl původně zcela apolitický (Arjomand 1986: 97). V průběhu urbanizace tak došlo k transformaci, rekonstrukci a vzniku nových primárních skupin komunitního charakteru, nikoliv k jejich zániku. Proto hrají rostoucí sociální a politickou roli i v městském prostředí a jedince nenechávají osamoceného a na pospas anonymnímu davu (Fuccaro 2001, Zubaida 2009).

Mešita se stala pro čerstvě urbanizované obyvatelstvo sociálním centrem, kolem kterého se točí jeho společenský život. V Teheránu v průběhu urbanizace rostlo množství mešit daleko rychlejším tempem než počet obyvatel (v letech 1961 až 1975 z 293 na 1140 mešit). Stejně tak

v indonéské Jakartě raketově vyskočil počet mešit ze 460 v roce 1965 na 1186 v roce 1979. Podobně v průběhu turecké urbanizace se znásobily počty neformálních koránských škol a náboženských sdružení v těch urbanizovanějších a rozvinutějších regionech. Vznikající profesní a řemeslné organizace stále více podporovaly všemožné náboženské aktivity. Ve městech dokonce spolu s urbanizací začala narůstat i aktivita přísně zakázaných súfijských řádů (podle Arjomand 1986). V průběhu modernizace tedy může dojít k sociálnímu znevýznamnění náboženství na úkor sekulárních hnutí či vědeckého pohledu na svět. Avšak stejně tak i k náboženské obrodě, pokud náboženství v době citlivé tranzice z venkovské pospolitosti do anonymního velkoměsta dokáže nabídnout sociální funkce, po kterých lidé s novou intenzitou zoufale touží (Hamilton 2001). Pravidelná účast na náboženském rituálu neustále obnovuje jednotu společenství a jedinci poskytuje emocionální a sociální podporu, pevný bod i pocit sociální začleněnosti (Lužný 1999).

Na této náboženské transformaci od islámu venkovského a lidového pak mohli začít stavět i islamisté nabízející islám politicky provozovaný v solidárním společenství aktivistických bratří a sester. Naopak se jim nedaří všude tam, kde dosud žije většina populace na venkově a pod ochranými křídly tradičních rodičovských, duchovních, kmenových a etnických autorit a solidarit (Kepel 2002). Islamistická hnutí však zároveň re-socializací jedinců ve svých řadách a svou propagandou dále aktivně přispívají k urychlení eroze a drobení tradičních struktur (Roy 1992). Islamisté tak ztělesňují nejen důsledek, ale zároveň i jednu z příčin či hybných sil akcelerující *dekulturace* muslimských mas v procesu modernizace, globalizace a urbanizace. Aktivně a bojovně totiž vystupují především proti místním muslimským kulturám (např. proti existenci islámských právních škol, regionálním verzím islámu často promíšeným s před-islámskými zvyky, místním patronům a svatým, lokálním náboženským i světským autoritám). Západní kultura je pak spíše až jejich sekundárním nepřítelem. Z tradice vykořeněný jedinec se tak stává nepopsanou deskou (*tabula rasa*). Dekulturace je předpokladem nové úspěšné socializace vedoucí k *akulturaci* a přijetí nové verze islámu (Roy 2004).

(13) Orientace pro dezorientované: Ideologická funkce

V sociologické zkratce je možno evropskou urbanizaci popsat takto: „...tvrdá realita rychlé urbanizace a industrializace...otřásla tradiční společností venkovských komunit a malých městeček, pevně spjatých se svým zemědělským okolím. Myšlenkový svět středověku, orientovaný kolem náboženské víry a katolické církve, se definitivně rozpadal, normativní systém

i praktické kontrolní mechanismy s ním spjaté ztrácely na účinnosti v náhle nebyvale mobilní populaci. Pro nový způsob organizace práce a osídlení nebyly dosud vyvinuty kulturní vzory“ (Možný 1999: 28-29).

Vyústění téhož příběhu je ale na Blízkém východě poněkud odlišné. Politický islám dokáže poskytnout ideologickou orientaci lidem ocitnuvším se v radikálně změněné – a často také neutěšené – situaci. Lidem dezorientovaným a vytrženým ze srozumitelného, důvěrně známého a předvídatelného venkovského prostředí. Lidový mystický islám vesnice byl v tomto ohledu opět pouze nahrazen ortodoxnějším islámem městským. Případně právě politickým islámem redukujícím náboženské učení islámu zejména na sféru politiky a ekonomiky. Tyto verze islámu se prosazují, protože se lépe hodí pro podmínky městského života a dokáží vysvětlit příčiny současných životních obtíží i nepřehlédnutelných sociálních deviací a politických nešvarů tolik viditelných v městském prostoru.

U urbanizovaných vrstev obyvatelstva tedy nemusí nutně a automaticky docházet k nahrazování „nevyhovujícího“ lidového islámu některou z forem sekulárních politických ideologií (nacionalismus, marxismus, liberalismus), jako tomu bylo v případě některých západních zemí, což předpokládaly donedávna dominující sekularizační tezí inspirované politologické analýzy (srov. Brzezinski 1993, Huntington 2006). Není nejmenšího důvodu, aby vzniklé ideové vakuum a uprázdněný prostor po lidovém islámu úspěšně nezaplnily jiné formy a podoby islámu, včetně islámu politického (ideologická funkce) (srov. Juergensmeyer 1994, Buruma a Margalit 2005). Velké světové náboženství s propracovanou doktrínou takového formátu jako je islám, dokáže dislokovaným masám nabídnout dostatečně srozumitelnou a důvěryhodnou „kognitivní a morální mapu světa a vesmíru“. Dokáže to udělat úplně stejně dobře jako sekulární doktríny, hnutí a politické strany, ke všemu k tomu však jako bonus navíc umí nabídnout i spásu (Arjomand 1986, Dekmejian 1995)¹³¹.

V obou výše zmíněných případech zajišťuje islám v obecnější rovině funkci kulturní tranzice a pomáhá vyrovnat se s novou sociální situací dislokovaných mas (Hamilton 2010). Náboženství uspokojuje sociální i psychologické potřeby velkého množství lidí, které se stávají naléhavými v éře rychlé urbanizace, rychlé sociální změny a narůstající pluralizace světa. V tomto světě, kterému přestávají rozumět, musejí ale zároveň žít. Touží však po pochopení jeho

¹³¹ Sociologická teorie upozorňuje, že každá společnost musí vyřešit problém orientace ve světě. Musí nabídnout důvěryhodné způsoby vysvětlení toho, proč a jak společnost funguje (Keller 1997, Berger a Luckmann 1999).

smyslu a novém zorientování (Berger 1997). V období sociální krize spjaté s městským exodem, kdy urbanizace vytváří nová rizika a nové nejistoty a staré formy náboženství na ně nedokáží dát adekvátní odpověď, se rodí, prosazují a institucionalizují nové formy náboženského života. Fundamentalistická hnutí jsou pak reakcí na sociální transformaci, přicházejí se selektivní reinterpetací náboženské tradice a s náboženskými inovacemi, které vykládají jako návrat k autentickým základům víry a jedinému zaručenému pohledu na svět (Riesebrodt 2006).

(14) Ohrožující městské prostředí a islámský feminismus

Urbanizace také dává silný impuls rozvoji *islámského feminismu*, který se dnes v celém regionu vrhá do boje o interpretaci islámu a podobu společenského i politického diskurzu. Ženy sympatizují a jsou aktivními členy různých islamistických hnutí stejně často jako muži (Hoffman 1995, Burgat 2002). Hnutí hlavního proudu (Muslimské bratrstvo, ale i Hamás či Hizballáh) sice vystupují proti pokřivování islámu lidskými inovacemi (*bida*) s cílem jeho očisty. Avšak v případě genderových vztahů uplatňují onen pověstný „dvojí metr“ a naopak stále konzervativně tendují na verzi islámského práva, která ženám postupně přisoudila spíše druhořadý status. A rozhodně se tedy nijak nepřetrhnou ve snaze po vzoru prvotní obce proroka Mohameda důsledně rehabilitovat také postavení ženy ve společnosti, ačkoliv jinak je prvotní islámská obec (*salaf*) ryzným zdrojem inspirace, reformy a pravzorem hodným následování (Mendel 2008).

Ale právě islámský feminismus je v této věci důsledný a ve snaze o ženskou emancipaci na blízkovýchodní způsob si bere jako svou hlavní zbraň Korán a zejména sunnu (*hadíthy*). Právě to je ten nejtěžší kalibr pro úspěch v jakékoliv zdejší kampani či veřejné debatě. Tato městská, vzdělaná a vesměs středostavovská část ženského islamistického hnutí hledá – a také úspěšně nachází – zdroje pokroku a emancipace žen v islámu a v jeho tradici (Esposito 2003). Hlasitě upozorňuje na historicky revoluční charakter islámu, pokud jde o genderové vztahy (např. zrušení předislámského zvyku zabíjení prvorozených dcer či zabíjení holčiček v době sucha, hladu a neúrody). Zejména pak ale vyzdvihuje příklad Proroka a jeho vztah k ženám. Jeho první manželka Chadídža byla o mnoho let starší než Mohamed. A co víc, sama ho oslovila a nabídla mu – jakožto bezprizornímu sirotkovi, navíc vysmívanému pro jeho poselství – sňatek. Jejich manželství bylo monogamní, Mohamed byl navíc před sňatkem, ale i po něm, řadovým zaměstnancem své bohaté ženy, která ho podporovala také materiálně a finančně. Zejména pak poslední Prorokova manželka Áiša (mezi sunnity), stejně tak jako dcera Fátima (mezi šíity), jsou

v mnoha hadísech líčeny jako archetyp emancipovaných a angažovaných bojovnic, duchaplných partnerek svých mužů, jejich moudrých rádkyň, ale také víře oddaných muslimek, které hrají prominentní roli i v politickém a veřejném životě muslimské obce (srov. Mendel 2008).

Argumentace islámského feminismu stavící na tom, že nejružnější nešvary jsou v rozporu s islámem, je pak ve vysoce zbožných společnostech daleko účinnější než v případě sekulárních – blízkovýchodních či západních – liberálních feministek. Ty naopak tvrdí, že hlavní příčinu všech problémů je nutné hledat v islámu samotném a v jeho podstatě, čímž si dlouhodobě mnoho podpory nezískávají (např. zrušení pákistánské právní normy o znásilnění stranící mužským pachatelům až díky poukazům, že je v rozporu s Koránem; dnes podobně vyargumentovaná kampaň proti předislámskému zvyku ženské obřízky; snaha o rovnost mužů a žen v občanském právu, avšak udržení různého – leč komplementárního a vyváženého – práva rodinného, požadavek rovného přístupu k mužům a ženám při modlitbě v mešitě) (např. Esposito 2003, Esposito a Mogahed 2007, Frouzová 2005). Právě gramotnost a široce dostupné vzdělání ženám poprvé v historii umožnilo masovou autentickou a „feministicky“ laděnou četbu a nezávislé promýšlení Koránu i hadísů bez nutnosti prostředníků v podobě duchovních a „sexistických“ interpretací ze strany otců, bratrů a manželů. Stále více žen má dnes také šanci přičichnout k nejružnějším směrům islamismu v době studia na středních či vysokých školách, která jsou ostatně od samého počátku epicentrem celého islamistického hnutí (v některých zemích již studuje univerzitu více žen než mužů) (Lubeck a Britts 2002).

Razantní urbanizace se nejviditelněji projevila v nové vlně příklonu k šátku, zahalování a islámskému oděvu (na pozadí obecnějších témat role ženy ve společnosti a genderových vztahů). Zatímco na venkově žena pracovala na rodinné farmě a žila v rozšířené domácnosti v obecní komunitě s vysokou sociální kontrolou, v anonymním velkoměstě nastává naprosto jiná situace. Jejím společným jmenovatelem je vysoká míra styků se zcela cizími lidmi obou pohlaví a následná potřeba zahalování jako reakce a adaptace na život v moderním městě. Z důvodů bytové krize se často v jednom přeplněném bytě či dokonce jedné místnosti tísní lidé obou pohlaví bez vzájemného příbuzenského vztahu. S cizími lidmi pak ženy přicházejí do kontaktu i na přeplněných ulicích, tržištích a v městské dopravě. Ale také ve vzdělávacích zařízeních a na trhu práce, kam stále častěji vstupují, protože chtějí nebo proto, že jen příjem muže rodině již zdaleka nestačí. Zahalování tedy ženám umožňuje *větší mobilitu a svobodu* pohybu v městském prostoru daleko za hranicemi izolovaného světa rozšířené rodiny (Lubeck a Britts 2002).

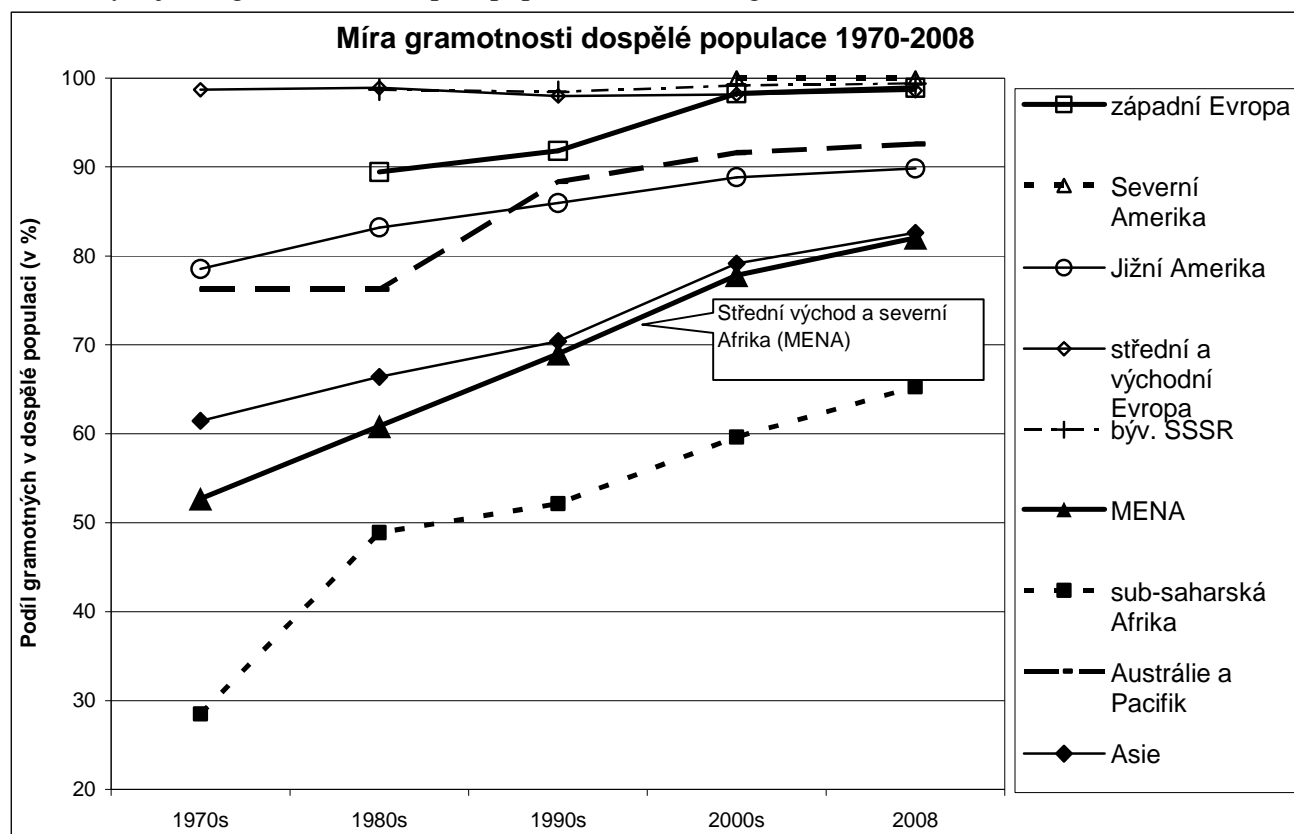
V městském prostředí nižších středních a středních vrstev, pro které je stále obtížnější udržet si nákladný středostavovský status a životní styl, a druhý rodinný příjem v podobě pracující manželky se tedy stává ekonomickou nezbytností, je šátek a přísný islámský oděv také pokusem získat zpět ztracenou čest. Pro oba partnery je totiž často celkem ostuda, že muž není schopen zajistit rodinu sám, což se ještě leckde stále pokládá za společenskou normu. Dobrou pověst si pár může opět vydobýt právě ženíným ostentativně způsobilým oblečením, které je chápáno jako hlavní vnější znak morálních kvalit člověka (Hoffman 1995, Starrett 1998).

Takto viditelně islamizovaný veřejný prostor měst pak sám vytváří další tlak na zahalování dosud nezahalených a islamizaci dosud nábožensky nebo politicky vlažných a váhavých. Příčiny masivního trendu k zahalování jsou však ve skutečnosti různorodější. Často jde o jeden z mála způsobů, jak v prostředí „bezbožných“ diktatur legálně a alespoň symbolicky demonstrovat opoziční politické přesvědčení. Nebo také odpor k západní kultuře, politice Izraele či k evropsky se odívajícím ženám z vyšších vrstev. V případě nižších městských vrstev jde zase často o reakci na nízkou kupní sílu, kdy si ženy nemohou dovolit drahý make-up a periodické obměňování šatníku podle poslední módy. O roli při mezigeneračním konfliktu a rebelii dospívajících dívek proti „nezahaleným“ matkám již byla řeč (Lubeck a Britts 2002, Roy 2004).

EXPANZE VZDĚLÁVÁNÍ: BLÍZKÝ VÝCHOD A „LUMPENINTELIGENCE“

Současný Blízký východ rozhodně není regionem negramotnosti, duchovně vězícím kdesi ve středověku. Taktéž dávno neplatí stereotyp všudypřítomných koránských škol a madras dominujících vzdělávacímu systému (Halliday 2005, Hefner a Zaman 2007). Region naopak ve druhé polovině 20. století prošel rychlou modernizací, velmi rychlou právě v oblasti vzdělávání (AHDR 2002). Všude se prosadily sekulární školy západního typu, došlo k expanzi základního, středního i vysokého školství (Richards a Waterbury 2008).

Graf 8 Vývoj měr gramotnosti dospělé populace v makro-regionech světa 1970-2008 (v %)



Pozn.: Vlastní výpočty průměrných měr gramotnosti za jednotlivé makro-regiony (neváženo populační velikostí států). Primární data pochází z výběrových šetření a censů. Za každou zemi byla pro každou dekádu použita data z šetření či censu spadajícího do dané dekády. V případě pokrytí více let v dané dekádě byl užit aritmetický průměr. Zejména starší data (70. a 80. léta 20. století) jsou pro rozvojové země často nedostupná (pro MENA jsou pro 70. léta 20. století k dispozici data pro 6 zemí, pro 80. léta pro 13 zemí z celkových 21). Trendy makro-regionů a jejich komparace je proto orientační.

Zdroj dat: UNESCO

Růst vzdělanosti však v regionu Blízkého východu, zejména v kombinaci s dalšími okolnostmi, představuje daleko spíše důležitý faktor transformace islámského náboženství, jeho oživení a re-politizace. A také jeden z kořenů obecného růstu politického aktivismu a radikalizmu. Nikoliv zdroj úpadku náboženství a jeho ústupu z veřejné sféry v duchu mylné sekularizační teze a zděděných stereotypů osvícenství (Kepel 2002, Starrett 1998).

Tab. 16 Vývoj podílu dětí navštěvujících základní školu v zemích MENA 1970-2009 (v %)

Země	1970	1980	1990	2000	2009
Alžírsko	76	97	94	108	108
Bahrajn	98	105	109	107	107
Egypt	65	66	86	93	100
Irán	74	94	106	109	103
Irák	68	107	106	94	103
Izrael	102	99	95	113	111
Jordánsko	102	110	106	99	97
Kuvajt	88	103	91	96	95
Libanon	128	108	96	110	103
Libye	109	125	108	119	110
Maroko	52	79	68	92	107
Omán	3	45	83	91	84
Palestina	---	---	92 *	108	79
Katar	96	103	107	99	106
Saúdská Arábie	45	---	77	67	99
Súdán	35	45	47	47	74
Sýrie	82	95	101	104	122
Tunisko	100	101	113	115	107
Turecko	103	92	99	98	99
Spojené arabské emiráty	85	89	115	89	105
Jemen	22	---	76	74	85

Pozn.: Jde o hrubé míry (*gross enrolment ratio*) vyjádřené jako podíl absolutního počtu žáků navštěvujících základní školu a absolutního počtu dětí příslušné věkové kohorty. Přesahuje-li 100 %, školy z různých důvodů navštěvují i žáci starší nebo mladší (např. z řad dospělé negramotné populace, starší dětí dosud nenavštěvujících školu z důvodů války, děti s odkladem docházky nebo opakující ročník). Jde zhruba o náš první stupeň základní školy (*primary level* dle ISCED).

* Údaj z roku 1995, starší data nejsou k dispozici.

Zdroj: UNESCO

Dech-beroucí pozitivní vývoj se odehrál zejména v oblasti boje se svého času vysokou negramotností. Ke statistickým údajům týkajícím se negramotnosti je sice zapotřebí přistupovat s velkou opatrností, ale například data UNDP uvádí, že v roce 1980 bylo v regionu arabského Blízkého východu celých 60 % negramotných. V roce 1995 již jen okolo 43 % (AHDR 2002)¹³².

¹³² Jde pouze o arabské země. Náš graf a další citované práce pracují s celým regionem MENA.

Vzdělání bylo novými vládci po získání nezávislosti definováno jako základní lidské právo. S negramotností se proto Blízký východ dokázal vypořádat daleko lépe a rychleji než jiné regiony rozvojového světa (zejména subsaharská Afrika nebo jižní Asie). Ve srovnání s východní Asií nebo Jižní Amerikou je sice blízkovýchodní negramotnost stále vyšší, nicméně vývoj její eliminace je zde dynamičtější (viz graf). Dnešní nastupující mladá generace (ve věku 15-24 let) tak není jen největší a nejpočetnější v dějinách Blízkého východu, ale také první v historii, která umí prakticky celá číst, psát a počítat. Celková gramotnost mladých lidí totiž na Blízkém východě převyšuje 90 %, ačkoliv tento obecný trend narušují méně prospívající země jako Egypt (73 % gramotnosti mezi mládeží), Maroko (70 %) nebo Jemen (68 %) (srov. Richards a Waterbury 2008).

V historickém pohledu se pak zdá, že se na Blízkém východě daří zatočit s negramotností řádově rychleji než na Západě. Prakticky ten samý vývoj, který „civilizovaná“ Evropa svým „hlemýždím“ tempem absolvovala v průběhu dvou staletí, Blízký východ zvládl v průběhu pouhopouhé jedné až dvou generací po konci koloniální éry. Růst vzdělávání byl v případě Evropy pozvolnější, zatímco v případě Blízkého východu spolu s budováním základního školství prakticky paralelně expandovalo také školství střední a vysoké. Zatímco Evropa vystavěla systém masového středního a vysokého školství až po 2. světové válce v souvislosti s budováním sociálních států, kdy již uzavřela kapitolu demografické tranzice, Blízký východ se pokoušel budovat všechny stupně vzdělávacího systému v době vrcholící populační exploze a početního nárůstu mladého obyvatelstva. Přitom vývoj školství často sotva stačil držet krok s vývojem demografickým. Konečně, zdá se, že expanze blízkovýchodního vzdělávacího systému se odehrála v době, kdy region rozhodně nebyl žádným ekonomickým premiantem, zatímco evropské školství svým vývojem více rezonovalo s trendy v oblasti hospodářství. Svým tempem tedy blízkovýchodní „scholarizační exploze“ předběhla vývoj v oblasti daleko pomalejší ekonomiky, přičemž se školství rozešlo také s vývojem na trhu práce (srov. Kennedy 1996, Lerner 1964)¹³³.

Vyšší negramotnost je tak dnes zejména fenoménem starších generací, případně žen v některých zbývajících izolovaných „kapsách“ zaostalých periferních zemědělských či horských oblastí (např. Maroko, Turecko). Právě rozdíl v gramotnosti žen a mužů je v regionu Blízkého východu stále největší na světě (AHDR 2002, Kropáček 1999). Také ale existují značné rozdíly

¹³³ Tyto historicky komparativní teze by bylo nutné podrobit podrobnějšímu zkoumání.

mezi jednotlivými zeměmi. Například v Izraeli, Palestině či Jordánsku je dnes gramotných vysoce přes 90 % dospělé populace, což je situace plně srovnatelná s řadou evropských zemí (Portugalsko, Řecko, Španělsko). Přes 80 % gramotné populace žije také v Bahrajnu, Kuvajtu, Libanonu, Libyi, Kataru nebo Turecku. Podstatně horší už je ale situace třeba v Alžírsku, Egyptě nebo Súdánu. Přičemž jako nejproblematictější země vymykající se celkovému trendu regionu se v tomto ohledu jeví Jemen a Maroko (gramotná je asi polovina populace) (srov. Richards a Waterbury 2008).

Také vývoj blízkovýchodní základní školní docházky vykazuje úctyhodnou dynamiku (viz tabulka). Zatímco po konci koloniální éry v polovině 20. století byla v arabských zemích síť dostupných škol velmi řídká, v roce 1970 již do školních lavic arabského světa zasedalo zhruba 82 % chlapců a 67 % dívek. V roce 1990 to již bylo dokonce 85 % chlapců a 78 % dívek, přičemž dnes jsou to téměř všechny děti daného populačního ročníku (Richards a Waterbury 2008). I přes veškerou masivní expanzi vzdělávacích systémů v řadě arabských zemí převažuje efekt ještě rychlejšího demografického růstu, jehož tempu rozvoj vzdělávání nestačí (opět se týká zejména chudších zemí regionu). To poněkud neutralizuje pozitivní dopady rozvoje školství. Absolutní počty negramotných se tak v arabském světě dokonce ještě v 90. letech 20. století mírně zvyšovaly, na přelomu milénia zde stále žilo asi 65 milionů negramotných. Úplná eliminace negramotnosti se pak mezi arabskými muži neočekává dříve než kolem roku 2025, v případě žen dokonce až někdy po roce 2040 (AHDR 2002)¹³⁴.

Podobnou expanzi jako školy základní zažilo i středoškolské a vysokoškolské vzdělávání. Evropští koloniální vládci nepodporovali vzdělání podrobených blízkovýchodních společností. Hýčkali si jen velmi úzkou loajální vrstvu, která jim měla pomáhat ve správě země (Starrett 1998). Po získání nezávislosti na evropském kolonialismu či vojenské okupaci (Írán, Turecko, Egypt) na Blízkém východě prakticky neexistovaly střední a vysoké školy. V rozsáhlém regionu fungovalo prakticky jen půl tuctu univerzit západního typu (nepočítáme-li madrasy připravující tradiční islámské vzdělance). Podobně tristní byla i situace v oblasti středního školství (Daun a Arjmand 2005). Ve výsledku zcela chyběli moderně vzdělaní lidé, kteří by tvořili páteř domácí politické, administrativní, podnikatelské, vojenské a kulturní elity. Zprvu se vůbec nedostávalo kvalitních lidí potřebných pro zajištění chodu státu a plánování jeho dlouhodobého rozvoje. Po převzetí moci proto nové vlády potřebovaly vytvořit vrstvu, která by byla schopná zabezpečit

¹³⁴ Opět je zapotřebí upozornit, že v této pasáži jde o analýzu pouze arabské části regionu MENA.

chod státu. Vzdělání bylo také pochopeno jako hlavní síla Evropy, která se měl skrývat ve vědomostech a vzdělanosti jejího obyvatelstva. Bezplatné vzdělání pro všechny se proto stalo politikou většiny post-koloniálních zemí regionu (Richards a Waterbury 2008).

Skutečně, nikoliv pouze verbálně, prioritní postavení vzdělávání v arabských zemích dokumentuje alokace rozpočtových zdrojů do resortu školství. Jen v letech 1980 až 1995 arabské státy zvýšily své výdaje na školství z 18 miliard na 28 miliard dolarů (AHDR 2002). Režimy jsou ochotné do vzdělávacích systémů napumpovat běžně okolo okolo 5,2 % HDP. To je v mezinárodním srovnání poměrně úctyhodné. Je to totiž více než v případě rozvojových i rozvinutých zemí světa. V ostatních chudých rozvojových regionech jsou vlády schopné alokovat do oblasti vzdělávání o něco méně, přibližně 5,1 % HDP. V nejbohatších státech (země OECD) pak běžně výdaje na vzdělávání dosahují průměrných 3,9 % HDP, tedy podstatně menší podíl¹³⁵ z celkového výkonu hospodářství (podle Booth 2002). Vyjádříme-li pak výdaje vlád na školství nikoliv jako podíl z celkového ročního hospodářského výkonu země (HDP), ale jako podíl z celkových výdajů státního rozpočtu, opět se ukáže, že blízkovýchodní země jsou schopné nasměrovat do školských systémů relativně velké finanční zdroje: od 8,3 % až po 32,8 % celého balíku státního rozpočtu (Richards a Waterbury 2008). V posledních dekádách se však projevuje nižší tempo růstu školských rozpočtů. Díky rychlejšímu tempu populačního růstu pak také zhruba od poloviny 80. let 20. století dochází ke snižování výdajů na školství přepočtených na jednoho žáka (AHDR 2002).

(1) Problémy vzdělávacích systémů: Až příliš hmatatelný doklad impotence režimů

Z objektivního *hlediska expertů* se hlavní kontury vývoje posledních desetiletí v oblasti vzdělávání nedají hodnotit jinak než veskrze pozitivně. Ze subjektivního *hlediska běžných lidí* se však stávající *stav* blízkovýchodního školství může jevit z mnoha důvodů jako více než tragický a disfunkční. V pohledu většiny obyvatelstva – a zejména rodičů žáků či studentů – totiž současná situace ve školství především demonstruje nepřiliš dobrou vizitku zdejších vlád, které zase jednou prokázaly svou impotenci při řízení státu a neschopnost při rozvoji společnosti. Rychlý vývoj školství a jeho úroveň totiž stále neodpovídá rostoucím očekáváním a stále náročnější poptávce ze strany veřejnosti (Richards a Waterbury 2008). Například kvalitativně laděná sonda do názorů arabské mládeže odhalila, že ze sedmi různých společenských problémů

¹³⁵ V absolutním vyjádření je to pak ale samozřejmě neskonale více než v případě zemí rozvojových.

(např. politická participace, chudoba) pokládá celých 23 % z nich za nejdůležitější právě vzdělávání (jde o druhý nejnaléhavější problém hned po nezaměstnanosti, srov. AHDR 2002).

Blízký východ totiž zároveň v oblasti vzdělávání čelí dvěma základním problémům: problému kvality veřejného vzdělávání a problému rostoucích sociálních nerovností v přístupu k odpovídajícímu vzdělávání. „Bídna kvalita se stala Achillovou patou vzdělávání v arabském světě, problémem, který podemílá dosažený pokrok v oblasti kvantitativní expanze vzdělávacího systému“ (AHDR 2002: 54). Blízkému východu hrozí, že bude zcela oddělen a izolován od globální znalostní ekonomiky, od tvorby nových technologií a inovací. A to v situaci, kdy je kromě ropy a zemního plynu jinak velmi chudý na jiné přírodní zdroje. Jediný kapitál, se kterým tak může region do budoucna počítat, je kapitál lidský (AHDR 2003). Problémy s nedostatečnou kvalitou často souvisí s tím, že tempo růstu školství přestalo držet krok s dynamickým tempem populačního vývoje. Například v Egyptě došlo za jedno desetiletí (1953-1963) k dvojnásobnému nárůstu počtu žáků. Již v té době země čelila nedostatku školních budov a zejména kvalitních učitelů (např. v Egyptě svého času vystudovalo univerzitu jen 7 % učitelů, přes 90 % z nich vychodilo pouze 9 let povinné docházky, vesměs s podprůměrnými výsledky). Protentokrát se ale problém podařilo vyřešit. V další dekádě (1976-1986) však již počet žáků základních škol rostl dvojnásobným tempem než počet škol a školních tříd (Starrett 1998, Booth 2003).

Zatímco až do začátku 70. let 20. století masivní investice do základního školství ve většině zemí vedly ke snižování velikosti školních tříd, rekrutaci nových učitelů a zlepšování kvality výuky, poté se z důvodů makro-ekonomických obtíží a rozpočtových škrťů naordinovaných Světovou bankou a Mezinárodním měnovým fondem (programy strukturálních úprav) kvalita výuky ve veřejných školách rapidně snižuje. Počty žáků dále expandují, školské rozpočty jsou však pod tlakem úsporných opatření. Zvětšuje se velikost tříd (v bohatých ropných zemích Zálivu je ve třídě stále běžně jen okolo 12 až 15 žáků na jednoho učitele, v chudém Jemenu či Súdánu oficiálně v průměru kolem 30, ale v mnoha případech ještě daleko více). Snižuje se zároveň motivovanost a kvalita učitelů, protože jejich platy se často pohybují jen několik málo procent nad samotnými státy uznanou oficiální mírou chudoby (např. v Egyptě je plat učitele 10 % nad touto hranicí)¹³⁶. Na studium učitelství proto dnes odcházejí nejslabší

¹³⁶ Dlužno dodat, že bohaté země Zálivu jsou v tomto výjimkou. Dokonce takovou, že sem směřují arabsky hovořící učitelé z chudších zemí. Například v Saúdské Arábii si egyptský učitel přijde na desetinásobek svého tuzemského platu. Odliv kvalitních učitelů do zahraničí je pak ale dalším problémem chudších arabských zemí (Richards a Waterbury 2008).

středoškolští studenti, skutečně učit pak jdou často opět ti nejhorší absolventi pedagogických fakult. V přeplněných třídách s učiteli bez autority a sociální prestiže se klade stále větší důraz na pamětní memorování, nikoliv na řešení problémů, rozvoj logického uvažování, individuální kreativitu nebo schopnost diskutovat a kultivovaně hájit svůj názor. O totální absenci odpovídajících pomůcek nemluvě (většinu prostředků z rozpočtů ministerstev školství spolknou mzdové výdaje na již tak bídě placené učitele) (Richards a Waterbury 2008).

Tab. 17 Matematická gramotnost žáků 4. ročníků. Výzkum TIMSS 2007 (průměr bodů)

Země	Průměr	Země	Průměr
Hongkong	607	Slovinsko	502
Singapur	599	Arménie	500
Tchaj-wan	576	Slovensko	496
Japonsko	568	Skotsko	494
Kazachstán	549	Nový Zéland	492
Rusko	544	Česká republika	486
Anglie	541	Norsko	473
Lotyšsko	537	Ukrajina	469
Nizozemsko	535	Gruzie	438
Litva	530	Írán	402
USA	529	Alžírsko	378
Německo	525	Kolumbie	355
Dánsko	523	Maroko	341
Austrálie	516	Salvador	330
Maďarsko	510	Tunisko	327
Itálie	507	Kuvajt	316
Rakousko	505	Katar	296
Švédsko	503	Jemen	224

Zdroj dat: Výzkum TIMSS 2007 (Tomášek a kol. 2008)

Výsledkem jsou chabé znalosti většiny žáků, časté opakování ročníku, demotivace žáků a jejich školní neúspěšnost. Slabé znalosti v mezinárodním srovnání aktuálně dokladuje řada renomovaných výzkumů PISA a TIMSS. Do těch se blízkovýchodní státy stále více zapojují, aby srovnali dovednosti a vědomosti svých dětí s žáky z ostatních zemí světa (což ovšem svědčí o tom, že školství je pro zdejší vlády skutečně prioritou) (AHDR 2002).

Výzkum TIMSS se naposledy konal v roce 2007. Jeho standardizovaný test je vymezen obsahem školského učiva, jehož zvládnutí se výzkumem ověřuje. Testují se pak dovednosti, které mají žáci při práci s matematickým a přírodovědným učivem prokázat. Devítiletí žáci blízkovýchodních zemí (ekvivalent 4. ročníků) se v matematice umístili až na samém konci žebříčku (viz tabulka). Jejich výsledky jsou statisticky významně horší než průměr škály TIMSS.

Nejlépe dopadli žáci Íránu (průměrných 402 bodů). Ani jejich výsledky ale nesnesou srovnání s jakoukoliv evropskou zemí, Japonskem či Spojenými státy. Žáci Tuniska, Kuvajtu nebo Kataru pak dosáhli pouze asi poloviny bodů ve srovnání se žáky ze zemí OECD, což je absolutní propadák.

Podobně kdovíjakou díru do světa neudělali ani třináctiletí blízkovýchodní žáci. I když jsou v jejich případě již jejich výsledky mnohdy plně srovnatelné se žáky post-socialistické východní Evropy (např. žáci v Libanonu, Turecku, Jordánsku nebo Tunisku jsou na tom ve velmi hrubém srovnání poměrně podobně jako žáci v Gruzii či Rumunsku). I tak je ale jasná pozice v celkovém pořadí, zejména znalosti žáků Kataru, Saúdské Arábie nebo Kuvajtu jsou pak skutečně tragické (Tomášek a kol. 2008, viz tabulka).

Tab. 18 Matematická gramotnost žáků 8. ročníků. Výzkum TIMSS 2007 (průměr bodů)

Země	Průměr	Země	Průměr
Tchaj-wan	598	Rumunsko	461
Korea	597	Bosna	456
Singapur	593	Libanon	449
Hongkong	572	Thajsko	441
Japonsko	570	Turecko	432
Maďarsko	517	Jordánsko	427
Anglie	513	Tunisko	420
Rusko	512	Gruzie	410
USA	508	Írán	403
Litva	507	Bahrajn	398
Česká republika	504	Indonésie	397
Slovinsko	501	Sýrie	395
Arménie	499	Egypt	391
Austrálie	496	Alžírsko	387
Švédsko	491	Maroko	381
Malta	488	Kolumbie	380
Skotsko	487	Omán	372
Srbsko	486	Palestina	367
Itálie	480	Botswana	364
Malajsie	474	Kuvajt	354
Norsko	469	Salvador	340
Kypr	465	Saúdská Arábie	329
Bulharsko	464	Ghana	309
Izrael	463	Katar	307
Ukrajina	462	---	--

Zdroj dat: Výzkum TIMSS 2007 (Tomášek a kol. 2008)

Podobně ani výsledky testu přírodovědné gramotnosti nenaznačují, že by Blízký východ dokázal do budoucna hospodářsky vyspělým zemím Evropy nebo Asie jakkoliv konkurovat. Opět se opakuje obdobný vzorec jako v případě matematiky. Rozdíly mezi samotnými blízkovýchodními zeměmi jsou i zde poměrně velké a vyskytují se zde opět některé pozitivní případy (např. Jordánsko, Izrael nebo Bahrajn). Celkově je však Blízký východ ze srovnávaných zemí nejslabší. Jako velmi tragická se opět jeví situace v Kataru, Maroku, Saúdské Arábii, Palestině, Alžírsku nebo Egyptě. Účast některých chudších států sub-saharské Afriky (Ghana, Botswana) a také Jižní Ameriky (Salvador, Kolumbie) je však jistou cenou útěchy, protože naznačuje, že v těchto regionech rozvojového světa jsou patrně znalosti a dovednosti žáků ještě daleko tristnější. Toto srovnání však blízkovýchodní rodiče a občany jistojistě příliš neuspokojí, pro své děti budou chtít to nejlepší, a srovnávat je tak budou spíše ze zeměmi Evropy (Tomášek a kol., viz tabulka).

Mezinárodní výzkum PISA naopak klade důraz na praktické využití školních dovedností a znalostí v reálných situacích každodenního života. Nevychází tedy ze školních osnov zúčastněných zemí, ale daleko spíše z požadavků životní praxe na počátku 21. století. Také zde při posledním mezinárodním testování čtrnáctiletých žáků v roce 2009 nedopadlo několik málo zástupců Blízkého východu nejlépe. Poměrně slušného výsledku dosáhlo v testu čtenářské gramotnosti (porozumění a aplikace textů) Turecko nebo Izrael (velmi podobný výsledek jako samotná Česká republika, což ale ještě není samo o sobě lichotivé). Také žáci Spojených arabských emirátů jsou na tom podobně jako jejich rakouští či východoevropští vrstevníci. Na samém konci žebříčku se však spolu se zeměmi Jižní Ameriky a některých asijských zemí bývalého Sovětského svazu umístilo Jordánsko, Tunisko a Katar. Podobně ve výzkumu PISA skončili blízkovýchodní čtrnáctiletí žáci hluboko pod průměrem zemí OECD (s výjimkou Turecka a Spojených arabských emirátů) při testování matematické a přírodovědné funkční gramotnosti (Palečková, Tomášek, Basl 2010)¹³⁷.

¹³⁷ Nutno dodat, že Katar, Turecko a Tunisko patří k zemím, které mezi lety 2003 a 2009 vykazaly vůbec největší zlepšení ze všech zúčastněných zemí (z relativně nízkých výchozích hodnot je vždy jednodušší dosáhnout rychlého zlepšení). To opět ukazuje na silnou dynamiku v oblasti vzdělávání v případě některých států, ačkoliv jejich stávající situace dosud nesnese přísnějšího mezinárodního srovnání. Naopak ale další zástupce regionu, Jordánsko, dosáhlo v tomto období jednoho z největších zhoršení výkonnosti svých žáků. K vykreslení spolehlivých trendů bylo ve výzkumu PISA zastoupeno příliš málo států, také časová řada je velmi krátká, a závěry jsou proto nespolehlivé (srov. Palečková, Tomášek, Basl 2010).

Tab. 19 Přírodovědná gramotnost žáků 8. ročníků. Výzkum TIMSS 2007 (průměr bodů)

Země	Průměr	Země	Průměr
Singapur	567	Bahrajn	467
Tchaj-wan	561	Bosna	466
Japonsko	554	Rumunsko	462
Korea	553	Írán	459
Anglie	542	Malta	457
Maďarsko	539	Turecko	454
Česká republika	539	Sýrie	452
Slovinsko	538	Kypr	452
Hongkong	530	Tunisko	445
Rusko	530	Indonésie	427
USA	520	Omán	423
Litva	519	Gruzie	421
Austrálie	515	Kuvajt	418
Švédsko	511	Kolumbie	417
Skotsko	496	Libanon	414
Itálie	495	Egypt	408
Arménie	488	Alžírsko	408
Norsko	487	Palestina	404
Ukrajina	485	Saúdská Arábie	403
Jordánsko	482	Maroko	402
Malajsie	471	Salvador	387
Thajsko	471	Botswana	355
Srbsko	470	Katar	319
Bulharsko	470	Ghana	303
Izrael	468	---	--

Zdroj dat: Výzkum TIMSS 2007 (Tomášek a kol. 2008)

S nízkou kvalitou blízkovýchodního školství a nedostatečností znalostí a dovedností zdejších žáků pak souvisí stále větší propast s požadavky trhu práce. Školské systémy produkují absolventy, kteří na pracovním trhu nemají moc co nabídnout, což je diskvalifikuje při hledání zaměstnání (AHDR 2002)¹³⁸.

Jedním z kořenů těžkostí v oblasti základního vzdělávání je kromě plíživé podfinancovanosti školství jako celku důraz vlád na rozvoj a podporu středního a zejména vysokého školství. Tam směřuje větší část rozpočtových zdrojů, ačkoliv zde studuje menší část populace. Vesměs přicházejících z řad privilegovaných zástupců středních vrstev, jejichž vliv na politiku je větší, a proto zde dokáží lépe prosadit své zájmy na úkor nižších středních a nižších vrstev. V jejich zájmu je naopak posilovat kvalitu a přerozdělovat rozpočtové zdroje ve prospěch pre-

¹³⁸ Asi největší deficit však má arabský svět v oblasti pre-primárního vzdělávání. Na mateřské školy se dnes všude ve vyspělém světě klade díky novým výsledkům v oblasti vývoje mozku a intelektuálních schopností opětovný důraz. Množství žáků navštěvujících na Blízkém východě školky je však zcela zanedbatelné (AHRD 2002).

primárního (mateřské školy), základního a středního odborného školství (Richards a Waterbury 2008).

Dnes dokonce Blízkému východu hrozí, že se jeho školství rozpadne na dva vzájemně oddělené světy. První svět bude tvořit velice drahé soukromé vzdělávání pro velmi úzkou a majetnou elitu. Druhým světem bude upadající veřejné školství se zhoršující se kvalitou určené pro chudou většinu populace. Kvalitní vzdělávání se stane privilegiem nemnoha (AHDR 2002). Chudší země Blízkého východu se tak dnes vydávají po trajektorii krizového scénáře vývoje školství. Snižující se finanční prostředky přepočítané na žáka a exodus kvalitních, přetížených a nemotivovaných učitelů ze systému zhoršuje úroveň výuky na základním a středním stupni (růst počtu žáků ve třídách, memorování a převaha frontální výuky, zmražení inovačních procesů na školách). To dále snižuje prestiž učitelské profese ve veřejnosti. Od studia učitelství a kantorské dráhy jsou pak zrazováni ti nejtalentovanější jedinci. V systému zůstávají jen stárnoucí, vyhořelí učitelé nebo ti méně schopní, kteří na školách nejsou ochotni vytvořit příhodné podmínky pro sebe-realizaci svých ambicióznějších kolegů. To ústí v další zhoršování úrovně výuky a celý mechanismus se ve zpětnovazební smyčce opakuje (srov. OECD 2001, Kotásek 2002).

Movitější městské rodiny již dnes stále častěji posílají své děti do daleko kvalitnějších škol soukromých. Těch v regionu sice ještě není tolik, nicméně zažívají nebyvalý rozkvět. To si však naprostá většina rodičů dovolit nemůže, protože se zde platí neobvykle vysoké školné. Výuka je zde ale kvalitnější, žáků je ve třídách méně, školy jsou vybavené počítači a dalšími pomůckami, důraz je kladen také na výuku cizích jazyků. Ve výsledku pak dochází k posilování sociálních nerovností, protože tito žáci dosahují podstatně lepších výsledků v celostátních testech (ve věku 14-15 let), jež jsou vesměs vstupenkou na ty nejlepší ze států štědře dotovaných univerzit. Jejich absolventi pak nalézají práci o něco snáze než maturanti „produkovaní“ systémem nekvalitního a zmasověného veřejného školství nebo než absolventi méně prestižních a méně kvalitních fakult vysokých škol. Jestliže v generaci rodičů či prarodičů představovalo absolvování střední školy záruku rychlého kariérního postupu, minimálně středostavovského statusu a relativního blahobytu, dnes to už rozhodně neplatí (Booth 2002).

Ještě větší pohromou je již dnes vpád tutoringu do sféry bezplatného veřejného školství. Kvalita základních a středních veřejných škol je tak mizivá, že jejich žáci nemohou realisticky pomýšlet na dostatečné výsledky v celostátním testování, které by jim umožnili studovat na žádanějších a platově lépe oceňovaných vysokoškolských oborech (donedávna šlo zejména o

medicínu a inženýrské obory). Masovou alternativou k umístění svých dětí do soukromé školy se pro movitější rodiče stalo jejich placené odpolední doučování a také individuální příprava na celostátní testování. Ironická je skutečnost, že za takového nadstandardního doučování je rodiči často placen přesně ten učitel, který by měl danou látku naučit všechny žáky zdarma, a to v době regulérního vyučování. V rozbujelém neoficiálním, nezdaněném a neformálním placeném vzdělávacím sektoru, typické ilustraci blízko východní šedé ekonomiky, postaveném na individuálním doučování si však takový učitel přijde až na desetinásobek svého oficiálního platu, jenž pobírá na své škole (Richards a Waterbury 2008).

Vzdělávání se tedy na Blízkém východě rozhodně nestává prostředkem vzestupné sociální mobility a postupného snižování sociálních nerovností mezi jednotlivými vrstvami. Naopak, proměnilo se v nástroj udržování a posilování ostré sociální stratifikace mezi vyššími a nižšími vrstvami a v prostředek legitimizace chudoby chudých („jsou chudí a nekvalifikovaní, protože se špatně učili“). Privilegované vrstvy se naučily používat svých zdrojů tak, aby jejich děti maximálně využily systém založený na centrálním testování žáků fungujícím jako vstupenka do vyšších vzdělávacích stupňů. Vrstvy nižší jim v tomto nemohou konkurovat, dochází pak k reprodukci sociálních nerovností (AHDR 2002).

Zjevné problémy v oblasti vzdělávání tvrdě pocíťované naprostou většinou populace (zhruba polovina obyvatelstva regionu je mladší 25 let) přispívají k erozi legitimacy stávajících režimů. A také (často sekulárních) ideologií, kterými se zaštiťují. Namísto slibovaného rozvoje, snižování nerovností a zvyšování kvality totiž veřejnost na vlastní kůži zažívá úpadek vzdělávacího systému. V případě lepším se jeho úroveň nedaří rozvíjet tak rychle, jak by si většina představovala. To je příležitost jako stvořená pro jakoukoliv opozici, včetně islamistické. Islamisté se mohou vůči režimu úspěšně vymezovat i v resortu školství a také zde předkládat svou alternativní vizi rozvoje už jenom proto, že se řada z nich „tradičně“ rekrutuje právě z učitelského stavu a problematika vzdělávání je jim tedy více než blízká¹³⁹.

¹³⁹ V rozsáhlém rozhovoru se zástupci největší marocké islamistické opoziční Strany spravedlnosti a pokroku (*Parti de la Justice et du Développement*), jenž r. 2007 vyhrála volby, školství a vzdělávání je jejich stěžejní prioritou. Ze všech témat interview se nejživěji pouštěli právě do této problematiky, přičemž uváděli velmi podrobné kroky, které propagují. Oba zástupci byli učitelé (učitel arabštiny na základní škole a učitel filozofie na škole střední). S islamisty sympatizovala také část učitelů sdružených v nevládní neziskové organizaci, která zdarma organizovala výuku cizích jazyků v době letních prázdnin (Maroko, Zagora, červenec, 2009).

(2) Procitání politického vědomí a selhávající blízkovýchodní Panopticon

Nutným předpokladem vzniku sociálního konfliktu je formování protichůdných zájmových skupin. Ty se však z latentní, neuvědomované a neorganizované podoby izolovaných, nekoordinovaných a rozptýlených jedinců zaujímajících jen podobné postavení v třídní struktuře (analogie Marxovy „třídy o sobě“) musí nejprve zformovat v organizovaná uskupení, jejichž příslušníci si uvědomují společně sdílené zájmy, hodnoty a také protivníky („třída pro sebe“). K zformování jakékoliv konfliktní skupiny tak musí být splněna řada podmínek, které by vůbec umožnily rekrutaci příznivců, jejich následnou organizaci, permanentní motivaci a také mobilizaci ke společné akci (technické, politické a sociální podmínky). Jednou z nich je také komunikace (agitace) směrem k potenciálním členům, ale také mezi stávajícími členy navzájem, prostřednictvím tištěných letáků, plakátů, volebních programů, knih a brožurek. Právě alfabetizace a růst vzdělanosti představovala jeden z faktorů formování zájmových skupin a nárůstu množství úporných manifestních konfliktů, které provázely celé evropské 19. století (Dahrendorf 1956).

Ostatně jak trefně poznamenal již Platón, naopak negramotnost je nejlepší cenzurou a zárukou politické stability. Evropské vládní kruhy proto byly od počátků industriální revoluce nucené promýšlet ambivalentní politické důsledky šíření gramotnosti. Obávaly se, aby se vzdělávání nespokojených nižších dělnických vrstev neproměnilo skrze katalyzátor v podobě četby zakázaných radikálních tiskovin v revoluci politickou, která by smetla jejich moc (podle Kloskowska 1967). Bez alfabetizace a expanze vzdělanosti si také lze jen ztěžít představit vznik a formování moderního evropského nacionalismu (Gellner 1993), ale také nacionalismů mimoevropských¹⁴⁰. A samozřejmě i úporných konfliktů z nich plynoucích (Anderson 2008).

V londýnských nebo pařížských klubech, salonech a kavárnách se také podle některých analýz již na počátku 18. století zrodila veřejná sféra občanské společnosti. Ta představovala pionýrskou platformu fungující jako první novověké evropské politické fórum. První zárodky městské čtenářské, literární veřejnosti orientované na tehdejší kulturní produkci (divadlo, filozofie, poezie) se postupně proměnily ve veřejnost politickou, orientovanou na liberální emancipační ideály. Lidé se zde scházeli, aby diskutovali žhavá témata aktuálního politického vývoje. Opírali se přitom především o letáky a noviny, které se právě v této době začínaly ve

¹⁴⁰ Jak říkával filozof Hegel, národní vědomí vzniká při snídani, když žena vaří kávu a muž předčítá z novin (především zprávy o dění uvnitř hranic národního státu).

větším množstvím objevovat a oni si je díky svému vzdělání mohli přečíst. Tehdejší vzdělanci tak vytvořili postupně expandující ostrůvky veřejné sféry. Oblasti, kde lze jako rovný s rovným racionálně a poučeně diskutovat o otázkách obecného či skupinového zájmu. Vytvářet si vlastní názor, osvojovat si politickou kulturu pluralismu a učit se umění kompromisu. A také vytvářet a interpretovat politicky relevantní pojmy skrze které lze o politice společně nejen nově hovořit, ale také přemýšlet o alternativách, transformovat a proměňovat stávající politický řád. Osazenstvo salónů tak nestvořilo jen moderní veřejné mínění, ale také jakousi školu demokracie pro vytříbené gentlemany¹⁴¹. V malém vytvořilo prototyp demokratické společnosti, který se poté postupně dále šířil v populaci, neboť přinesl a široce popularizoval myšlenku řešení politických problémů skrze veřejnou diskusi informovaných, vzdělaných a navzájem rovných občanů (Habermas 2000).

Podobným vývojem jako Evropa o něco později, a s obdobnými politickými peripetemi, prošel také rozvojový svět. Jestliže v období evropské průmyslové revoluce vedl všeobecný rozvoj gramotnosti k nové možnosti rychlého šíření politických idejí mezi široké vrstvy čerstvě alfabetizovaného obyvatelstva, stejný politicky destabilizující dopad má obdobná sociální změna v současných rozvojových zemích. Masové vzdělání lidem umožnilo skutečně masový přístup k politicky orientovaným tiskovinám (Brzezinski 1993). Jak si všiml na samém prahu 20. století jeden britský politik: „Není způsobu, jak naučit člověka číst Bibli, aniž by zároveň nezískal schopnost číst také politicky radikální tisk“ (podle Starrett 1998: 59).

Aby však politickým ideologiím porozuměli také méně sečtělí lidé za zdmi vybraných kaváren, bylo je zapotřebí patřičně zjednodušit do podoby snadno zapamatovatelných hesel a propagandistických dogmat. Díky snaze oslovit čerstvě gramotné obyvatelstvo tak (přinejmenším) v raných fázích modernizace dochází k určité vulgarizaci politických ideálů. Uznávaný irský historik podrobně zkoumající bouřlivý vývoj modernizující se Anglie 18. a 19. století, William Lecky (1838-1903), popsal tuto skutečnost následovně: „Největší část z těch, kdo se vůbec kdy naučila číst, nikdy nečetla nic jiného, než stranické noviny. Zaměřené na to, aby je radikalizovaly a manipulovaly. Masy polovzdělaných jedinců jsou pak silně náchylné k politickým utopiím a fanatismu všeho druhu“ (podle Starret 1998: 236).

¹⁴¹ Do těchto klubů a kaváren však zpočátku neměli přístup příslušníci menšin, chudiny a nižších sociálních vrstev a také ženy. Nově vznikající veřejná sféra se týkala jen velmi úzké vrstvy (Hefner 2007).

Gramotnost a růst vzdělanosti též zvyšuje schopnost lidí vyhledávat a třídit politicky relevantní informace z dalších médií (např. rádio, televize, dnes internet), nikoliv pouze z tištěného periodického tisku. To vše s důsledkem růstu politického uvědomování a schopnosti ideologického sebevyjádření stále vzdělanějších mas (Brzezinski 1993). Také na Blízkém východě se takto zrodily a postupně zmohutněly skupiny lidí, které již na rozdíl od apolitických a negramotných tradičních vrstev začaly mít na politické dění vlastní názor. Přičemž si ho nechtěly nechat jen pro sebe, ale v rostoucí míře ho chtěly také uplatnit. Zároveň politicky probuzenému obyvatelstvu rostoucí vzdělání stimulovalo schopnost empatie. Ta zmnožuje imaginaci moderního člověka a umožňuje mu nejen představit si sebe sama v nejrůznějších alternativních rolích a pozicích, ale také představit si nejrůznější varianty politického vývoje a správy země (Lerner 1964).

Toho, co sociální věda objevila a empiricky doložila až ve 20. století, si však již na prahu modernizace byli intuitivně vědomi evropští i blízkovýchodní krutovládci: negramotné obyvatelstvo je možno ovládat daleko snáze než obyvatelstvo vzdělané. Přesně v tomto duchu se již v 50. letech 19. století při diskusích nad vzdělávací reformou nechal slyšet egyptský vládce Said Paša: „Proč vlastně lidem otevírat oči? Bude jen daleko obtížnější jim vládnout“ (podle Starrett 1998: 220). Čím déle tráví lidé čas ve vzdělávacím systému a narůstá jejich vzdělání i následná schopnost pronikat do různých textů, tím více jsou vystaveni nejrůznějším protichůdným ideologiím a politizují se (Starret 2007).

Sofistikované post-koloniální westernizované elity se západním stylem myšlení se však v duchu evropského osvícenství začaly domnívat, že centrálně organizované masové vzdělávání představuje zaručený recept na řízení podřízených populací. Strach z pře-vzdělanosti nahradila obava z politických důsledků nedovzdělanosti. Vzdělávací systémy se měly stát v tomto foucaultovském duchu nástrojem dohledu, disciplinace a modelování standardizovaných a zcela krotkých a poslušných občanů. Potažmo nástrojem nového způsobu integrace ochočeného jedince do společnosti, potřebného tvarování charakteru celých národů a jejich pacifikace (s touto ideou v Evropě operovali poprvé vedle osvícenců také protestantští metodisté).

Blízkovýchodní diktátoři se podobně jako skotský osvícenský politický filozof Adam Smith začali domnívat, že se nevzdělané, nevědomé a myšlenkově jednoduché masy stávají snadnou a bezbrannou obětí manipulace ze strany nejrůznějších politických šarlatánů či demagogických charismatiků. Příčiny bouřících se dělníků raně industrializované Evropy byly

spatřovány v jejich nedostatečné kultivaci a vzdělanosti. Stejně tak bylo pohlíženo na první divoká proti-evropská povstání v koloniích jako na vzpoury negramotných a iracionálních primitivů neschopných pochopit, že koloniální „břemeno bílého muže“ je především obětí Evropy zasazující se o lepší zítřky zdejších domorodců (např. mahdistické povstání v Súdánu v roce 1881, které se Britům podařilo krvavě potlačit jen díky masivnímu nasazení kulometů). Rostoucí obavy politických elit z erupce sociálního chaosu, nekontrolovatelné kriminality, politických nepokojů, dělnických bouří, rabování, epidemie nebezpečných chorob, ale také ze šířící se zahálky a lenosti, alkoholismu, prostituce a chudoby vedly k názoru, že jde o problémy mravní, nikoliv strukturální povahy. Příčinou jsou přetrvávající pověry a myšlenková zaostalost mas. Řešením má být vzdělávání, které lidem dodá vnitřní řád a sebekontrolu. Naučí je úctě k autoritám, pracovní disciplíně, trpělivosti a poklidnému řešení konfliktů. Vznětlivé a lehce manipulovatelné barbary přetaví ve slušný a loajální lid. Pacifikace populací skrze vzdělávací systém se zdála jako levnější a daleko bezpečnější alternativa sociální kontroly než permanentní nasazení policie a armády.

Páteří projektu se stala síť moderních škol organizovaných obdobně jako manufaktury a továrny, kasárna, nemocnice nebo blázince. Tedy na stejném principu všudypřítomného dozoru jako moderní vězení, kde se klade důraz na „efektivní rozmístění těl v rámci organizace“ a dopodrobna rozvržené a koordinované jednání velkého množství osob v časoprostoru (metaforou této organizační logiky je podle Michaela Foucaulta Panopticon, výtvar anglického osvícence a reformátora Jeremy Benthamova žijícího v 19. století). Jedinou nevýhodou tohoto projektu je skutečnost, že se jeho efekt mnohdy nedostavil v žádoucí podobě. Byly to často právě školy, univerzity, redakce novin, továrny nebo kasárna, které se staly rejdištěm opozice a centrem vzpoury namísto toho, aby disciplinovaly své chráněnce (např. vedení Muslimských bratrů v počátku sestávalo z učitelů, egyptského prezidenta Sadáta likvidují islamisté z univerzit, jádro nacionalistů bojujících za národní osvobození od evropského kolonialismu se také zrodilo a zorganizovalo ve školních učebnách).

Vzdělávání se mělo stát univerzálním lékem na všechny problémy. Modernizující se Evropě, stejně jako post-koloniálnímu Blízkému východu, slibovalo zaručit dvě protichůdné a vzájemně těžko slučitelné dividendy: sociální pokrok a ekonomický rozvoj (sociální dynamika) a zároveň kontrolu populace, její loajalitu a politickou stabilitu (sociální statika). Politická opozice, rebelie, islamismus i terorismus tak byly chápány jen jako poslední přežitky středověkého

barbarství, zaostalosti a nevědomosti. Terapie v podobě vzdělávání je měla jednou pro vždy vyřešit. A pokud problémy nadále přetrvávají, aplikujeme ještě více vzdělávání (podle Starret 1998). „Celkově od vzdělávání očekáváme něco zcela nemožného – spásu společnosti od důsledků našich plánů ji vytvořit“ (podle Starret 2007: 215). Jestliže se svého času některé novověké evropské režimy marně pokoušely disciplinovat společnost prostřednictvím poselství Bible, blízkovýchodní diktátoři se dnes snaží o totéž skrze Korán (Starret 1998).

(3) Bumerangový efekt školní náboženské výchovy: Islámské obrození

Novodobé blízkovýchodní režimy, i starověké dynastie, se vždy pokoušely ovládnout převládající interpretace islámu a využít je k nejružnějším politickým cílům a projektům (Mendel 2008, Schulze 2007, Kepel 2002). Také současné post-koloniální diktatury s odkazy na islám s oblibou prosazují všechno možné: od vojenské či ekonomické modernizace, povzbuzení pracovitosti a budovatelského nadšení, prosazení osvěty v oblasti hygieny až po posílení nacionalismu nebo poslušnosti vůči státní moci, snahu zarazit šíření patologie (alkoholismus, vandalství) či opoziční terorismus (srov. Starrett 1998, Hefner 2007).

Již od prvních muslimských dynastií (např. despotie Abbásovců) podobnou politickou zakázku více či méně spolehlivě plnilo islámské duchovenstvo. Tyto teologicko-právní autority, souhrnně označované jako *ulamá*, vykonávali roli soudců, právníků, imámů mešit, recitátorů Koránu, muezzinů a právě také učitelů v madrasách. Vzdělané duchovenstvo se záhy po vzniku islámu jalo modifikovat a ohýbat islámskou etiku, věrouku a právo dle požadavků a momentálních potřeb politické moci. V tomto duchu také jako na běžícím páse vydávalo autoritativní nábožensko-právní stanoviska (*fatwá*) ke všem významným společenským i politickým událostem.

Přitom vždy z obav z možného vnitřního rozvratu společnosti (*fitna*) – a následného rizika vnějšího napadení – obyvatelstvo nabádalo k účtě k všelijak nedokonalému společenskému zřízení, ačkoliv mohlo vůči bezbožným a nespravedlivým vládcům jako jediné vyhlásit džihád. Stejně tak se však také snažilo apelovat na vládce, aby se ve jménu Boha zdrželi alespoň těch největších a nejviditelnějších excesů a byli spravedlivější vůči obci věřících (Mendel 2008, Kepel 1996)¹⁴². Duchovenstvo zároveň až do příchodu modernizačních reforem disponovalo praktickým monopolem na náboženské vzdělávání. A tedy i kontrolou nad mezigeneračním

¹⁴² O „dvojpolovém postavení“ sunnitského (nikoliv šíitského) duchovenstva viz Kepel (1996).

přenosem náboženské tradice a její interpretace. Tato situace však také nikdy nenechala světské vládce úplně v poklidu. Naopak se vždy snažili různě intervenovat a ovlivňovat podobu náboženského vzdělávání v madrasách. Nebo si madrasy a jejich učitele naklonit po dobrém nejrozumnějšími dary a privilegii či si je alespoň příliš nezneprátenit (Hefner 2007).

Ztráta tohoto monopolu duchovních v oblasti vzdělávání na úkor státu však byla postupná a dlouhodobá. Například Osmanská říše začala s centralizací a politickou regulací tradičního školství již na sklonku středověku. Nejprve vznikaly zárodky *duálních vzdělávacích systémů* jako důsledek vojenských porážek uštědřených evropskými armádami a jako důsledek následných snah vládců o tzv. dohánějící či defenzivní modernizaci (Osmanská říše, Írán a Egypt; kontrastním příkladem velmi úspěšné dohánějící modernizace této doby by bylo Japonsko po reformách Meidži naordinovaných zemi taktéž na základě šoku ze zdrcující západní vojenské převahy). V tomto případě šlo zprvu o školy určené pro úzkou skupinu vojenských odborníků a techniků. Další vývoj směrem k duálnímu systému přinesl v řadě oblastí Blízkého východu evropský kolonialismus, který nejprve zakládal školy evropského typu určené pro výchovu nižších administrátorů z řad domorodého obyvatelstva (Hefner 2007, Berkey 2007). Evropské mocnosti otevíraly síť škol, jejichž podoba a fungování odpovídaly předloze a filozofii metropole. Kupříkladu Francie, ale také Itálie, uplatňovala strategii přímého vlivu v centralizovaném koloniálním školství s cílem kulturně asimilovat a „civilizovat“ žáky z řad místní populace. Oproti tomu Velká Británie šla spíše cestou nepřímého vlivu a sledovala především socio-politickou integraci za zachování kulturní rozmanitosti. Mezitím docházelo k pozápádnování a s tím související prohlubující se dualizaci školství i v těch blízkovýchodních oblastech, jež nebyly přes rostoucí interakce a evropské vměšování podrobeny přímé koloniální nadvládě (Turecko, Írán, ale také Afghánistán nebo Arabský poloostrov) (Daun a Arjmand 2005, Lewis 2003a).

Paralelně s tím ale nadále fungoval tradiční vzdělávací systém, jehož transformovaná rezidua a pozůstatky jsou v řadě blízkovýchodních zemí patrné dodnes (prakticky všude v rámci islámské občanské společnosti, někde i jako plnohodnotný a státem uznaný doplněk systému veřejného školství). Nešlo však o systém v pravém slova smyslu. Byl totiž založen na základních koránských školách (*kuttab*) a vyšších školách (*madrasách*) a vyznačoval se výraznou decentralizací, roztříštěností, neformálními vazbami a naprostou autonomií jednotlivých škol. Ty byly organizované místní komunitou a samofinancované z lokálních náboženských nadací

(*waqf*). Vědění se předávalo z učitele na žáka, islámská tradice byla relativně rozrůzněná a nejednotná, rozhodně ji nebylo možné plně kontrolovat z jednoho mocenského centra. Také by se nemělo zapomínat, že v regionu vždy fungovaly a prosperovaly křesťanské a židovské školy, což dále zvyšovalo pluralitu vědění (Hefner 2007, Berkey 2007).

Nižší koránské školy se vzájemně podobaly svou, z dnešního pohledu, uvolněnou a nestrukturovanou organizací výuky. V jejich podání neexistovalo nic na způsob školních tříd či dokonce na sebe navazujících školních ročníků. A samozřejmě ani systematického testování znalostí či zkoušení. Každý žák se mohl k výuce připojit a zase skončit, kdy chtěl, jak v průběhu dne, tak také v průběhu roku. Děti sem vesměs nedocházeli pravidelně. Kurikulum se snažilo žáky naučit číst a psát arabskou abecedu jako prostředku k možnému pozdějšímu proniknutí ke Koránu. Dále se kladl důraz zejména na recitování veršů Koránu, učení se z paměti jeho súrám, osvojení znalosti pěti pilířů islámu. Žáci byli také vedeni k pamětnímu učení se islámské tradici, nikoliv jejímu porozumění či vyvozování etických důsledků, což je naopak obsese dnešní státní náboženské výchovy na sekulárních základních školách. Také se nepěstovala jakákoliv kritika či zpochybňování islámského náboženství (Daun a Arjmand 2005). Takového koránské školy vznikly záhy po smrti proroka Mohameda, hned poté, co první chalífové Umar a Uthmán dokončili editaci Koránu. Jejich cílem bylo zachovat Boží zvěst a předávat ji ústním podáním přesně a v nezměněné podobě z generace na generaci (Hefner 2007).

Oproti tomu madrasa představuje vyšší a specializovanější stupeň vzdělávání zaměřený na výchovu duchovních a na zachování, rozvoj a orální mezigenerační přenos islámu a dalšího vědění. Jejich vznik si zhruba po tři sta letech od počátků islámu vynutil zejména rozvoj islámského práva (vyprofilovaly se čtyři základní právní školy). To si ke svému osvojení již vyžadovalo významné prodloužení doby studia. Studium končí udělením písemného povolení předávat znalosti dál (*ijaza*). To po svém uvážení uděluje učitel svému žákovi, přičemž jeho prestiž je spjatá s konkrétní osobou učitele, nikoliv ani tak se jménem madrasy. Studenti jsou zde zpravidla zároveň ubytováni a škola jim poskytuje i stravu. Podobně bývá součástí komplexu vedle přilehlé mešity také rezidence pro ubytování učitelů. Někdy také hrobka zakladatele školy (což je v rozporu s ortodoxním pojetím islámu) a prostory orientované na poskytování služeb širší společnosti, zejména charitativního rázu (nemocnice, veřejné lázně, observatoř).

Jádrem studia zde byla vždy arabština a arabská gramatika (*nahw*), recitování Koránu (*qira'a*), právní věda (*fiqh*), islámská tradice (*hadíth*), vysvětlování a komentování Koránu

v duchu osobního přístupu učitele (*tafsir*), teologie (*kalam*) a učení o jednotě Boha (*tawhid*) a také životopis Proroka (*Sira*). Kromě toho ale madrasa často poskytovala i vzdělání v oblasti aritmetiky, geometrie, geografie, astronomie, řecké medicíny, logiky, filozofie, poezie nebo výkladu snů (Daun a Arjmand 2005, Heffner 2007). Na skutečně špičkových madrasách se pak pěstoval nejlepší vědecký výzkum své doby (např. al-Azhar v Káhiře, Karawájín ve Fezu, Nizámíja v Bagdádu, az-Zajtúna v Tunisu, Mesquita v Córdobě) (Mendel 2008). Studium bylo chápáno jako vysoce ceněná forma zbožnosti, mezigenerační předávání islámské tradice skrze madrasy pak tvořilo základ islámské civilizace (Hefner 2007). Odhaduje se, že před plným vypuknutím modernizace navštěvovalo neunifikované, heterogenní a relativně různorodé vzdělávání, jehož těžiště spočívalo na lokálních komunitách, méně než 2-4 % dětské populace (Egypt kolem roku 1878). Nešlo tedy v žádném případě o masovou záležitost (Starrett 1998).

Avšak s prudkou post-koloniální modernizací se na Blízkém východě začal psát úplně jiný příběh. Se vznikem centralizovaných států, zrodem státem kontrolovaných masových médií a především se zavedením povinné školní docházky a s následnou expanzí vzdělávacího systému do vyšších stupňů (střední a vysoké školy) dostaly režimy mocný – a historicky naprosto bezprecedentní – nástroj k prosazení vlastní, a jediné správné, verze náboženství (viz tabulka). A zároveň k hromadné a celospolečenské diskvalifikaci všech konkurenčních a nepohodlných interpretací víry. Z centra dirigovaná náboženská výchova se tak jevila jako ideální nástroj řízení populace, jako zaručený prostředek sociální kontroly, jako politické anestetikum a dokonce i jako způsob, jak postupně připravit islám o jakýkoliv společenský význam a politickou relevanci. Euforie mocných vycházela z toho, že se politické elitě konečně podařilo získat to, po čem předchozí generace autoritářů mohly jen snít: „Vláda našla způsob rozvoje všeobecné morálky širokých mas jako prostředku zamezení mnoha nekalým jevům, které pramení jen a pouze z ignorance a neznalosti pravých principů víry a přesných pravidel islámského náboženství“ (výrok egyptského ministra školství a pozdějšího premiéra Sa‘da Zaghlula z roku 1908, podle Starrett 1998: 67).

Nové sebevědomí států pramenilo z faktu, že poprvé v dějinách Blízkého východu začala procházet naprostá většina nastupujících generací skrze ustavený státní vzdělávací systém (viz tabulka). Zde ji bylo možno masově oslovit a indoktrinovat jednotným celonárodním kurikulem (náboženství představuje samostatný předmět, navíc jde o vpravdě „průřezové téma“, protože islám prostupuje i řadou dalších předmětů). A to v klíčovém formativním věku, kdy se má za to,

že lze děti a adolescenty relativně efektivně zmanipulovat a potřebným způsobem formovat jejich postoje, hodnoty a charakter. Hlavní těžiště náboženské výchovy dětí se tak poprvé v historii přesouvá od rodiny a jejího pojetí islámu ke státem organizované škole s vlastní verzí manipulovaného a rekonstruovaného islámu. Státy se dokonce ve svém opojení nově získanou mocí domnívaly, že skrze žáky a studenty zpětně změní pojetí islámu i u jejich rodičů. Povinná školní docházka tak byla zprvu ústředním zájmem státu, nikoliv rodičů, kteří především na venkově dlouho nejevili většího nadšení pro posílání svých dětí do škol. Stát ale postupně získává monopol na primární náboženskou socializaci a ze „základního vzdělávání se stal jeden z pilířů národní bezpečnosti“ (Husajn al-Din, egyptský ministr školství v r. 1993, podle Starrett 1998: 3).

Těžkým kalibrem v rukou většiny států (platí zejména pro arabskou severní Afriku, Saúdskou Arábii a revoluční Írán, ale také dnešní Turecko) v této souvislosti bylo také zavedení jednotného celostátního testování žáků na konci základní nebo střední školy (po vzoru Francie a dalších evropských zemí), přičemž jeho součástí mohou být i znalosti z oblasti náboženství. Výsledky pak vesměs rozhodují o další volbě školy, životních šancích a kariérním směřování. Moderní masová škola s unifikovaným kurikulem organizovaná po západním vzoru se tak elitám jevila jako vůbec nejvlivnější veřejná instituce. Už jenom proto, že vzhledem k demografické situaci a extrémně mladé populaci do blízkovýchodních školních lavic (od základních po vysoké školy) každodenně zasedá zhruba polovina veškeré populace.

Tato politika se však nakonec proměnila ve svůj pravý opak. Stát uvolnil síly, které se mu vymkly z rukou. Nezamýšleným důsledkem je současná obroda náboženství i jeho politizace a nástup islamistických hnutí. Státem iniciovaná propaganda totiž funguje jako reklama. Jestliže se stát snažil kontrolovat myšlení lidí skrze interpretace islámu propagované školskými systémy, stimuloval především všeobecnou poptávku po náboženství jako takovém, po jeho dalším studiu, po „neoficiálních“ alternativních interpretacích a zejména po náboženské argumentaci a zdůvodňování v nejrůznějších oblastech – včetně sociálních, ekonomických a politických. Změnila se tak společenská atmosféra, veřejný diskurs i podoba politické debaty. Nábožensky solidně vzdělané generace, jež prošly systémem státního školství, navíc začaly být nespokojené s rigidním, nudným a sterilním islámem v podání státní moci. Začaly pak hledat jiná možná pojetí víry. Stát tak vytvořil poptávku, kterou nadále nedokázal plně uspokojovat a vzniklé vakuum následně pomohli vyplnit islamisté různého ražení. Opoziční islamisté se tedy „svezli“ na vlně

náboženského oživení vyvolaného státem a dále ji posílili, když začali režimy napadat právě s odkazem na islám (Starrett 1998, Heffner 2007) ¹⁴³.

Tento vývoj lze demonstrovat na příkladě Egypta. Zde se za vlády sekulárního arabského nacionalistického vůdce Gamála Násira (1952-1970) staly školy poprvé místem masivní politické indoktrinace. Namísto memorování Koránu po vzoru tradičních škol se žáci nově po vzoru laického Turecka vedou k recitování myšlenek povinně adorovaného prezidenta ve snaze posílit kult jeho osobnosti. V oblasti náboženství byl kladen důraz na osobní, soukromou zbožnost, aby se neutralizovala socio-politická dimenze islámu forsírovaná opozičním Muslimským bratrstvem (zal. 1929). Například džihád byl vykládán striktně jako niterní osobní boj s pokušením a špatností. Islám se zároveň prezentoval jako plně kompatibilní s tehdejšími sociálním inženýrstvím a experimentováním v duchu arabského nacionalismu a socialismu: „Náboženské vzdělávání je jedním z nejsilnějších nástrojů přípravy ctnostných mladých lidí, kteří věří v Boha a svou zemi a také pracují ve prospěch své společnosti na základě socialismu, demokracie a spolupráce, přičemž to vše je plně v souladu a potvrzeno náboženstvím“ (předmluva učebnice náboženské výchovy z r. 1958) (Starrett 1998: 84).

Za prezidentování Anvara Sádáta (1970-1981) bylo naopak náboženství využito k vymezení se vůči předchozímu vůdci a jeho ideologii pan-arabismu a arabského socialismu, ale také k neutralizaci domněle sílící marxistické opozice a k ospravedlnění mezinárodněpolitické reorientace od SSSR k USA. Prezident Sádát zprvu podpořil a prostřednictvím školství a státních médií zpopularizoval pojetí islámu prezentované do té doby pronásledovaným Muslimským bratrstvem (osobní zbožnost i výrazný sociální rozměr víry), aby tak uvolnil nekontrolovatelné síly, které mu nakonec přerostly přes hlavu (viz atentát z rukou člena organizace Egyptský islámský džihád v r. 1981).

Prezident Husní Mubarak (vládl od r. 1981) se sice již nemusel obávat levicové opozice jako jeho předchůdce, místo toho čelil tlaku radikálních islámských militantů, ale zejména umírněného a potlačovaného opozičního Muslimského bratrstva. Jelikož nestačí bezprecedentní masivní represe (v zemi je vyhlášen od r. 1981 výjimečný stav umožňující vojenským tribunálům bez okolků likvidovat jakoukoliv opozici), mocenská elita se ve snaze neutralizovat vliv islamistů

¹⁴³ Příčinná spojitost mezi zavedením masivní náboženské výchovy a islámským obrozením se často dokládá poukazem na rychlou mezigenerační změnu v pojetí islámu v rámci rodin (vlažní rodiče a religiózní potomci). Zde je ale třeba zdůraznit, že došlo právě spíše k mezigenerační transformaci chápání islámu, nikoliv ke změně intenzity religiozity, která je podle reprezentačních sociologických výzkumů zhruba na stejné výši, případně se zvýšila jen velmi nepatrně (srov. Inglehart a Norris 2004).

opět uchyluje k novým důrazům ve školní náboženské výchově. Tentokrát se zdůrazňuje hlavně nenásilný charakter islámu, individualizovaný a apolitický charakter víry, národní jednota všech egyptských muslimů¹⁴⁴, mezi kterými by neměly panovat žádné konflikty a rozepře, a konečně se také vyzdvihují limity zodpovědnosti individuálního věřícího muslima, který se hned nemusí cítit spolu-zodpovědný za nedobry sociální a morální stav společnosti a už vůbec se nemusí za každou cenu po hlavě vrhat do dobrodružství za jeho řešení. Do centra pozornosti se pak již zcela jasně dostává spor o interpretaci toho, kdo má právo islám interpretovat, přičemž vláda skrze školství zdůrazňuje monopol tradičních duchovních v této oblasti. Snahou je využít školu v boji proti opozičnímu islamismu a neutralizovat jejím prostřednictvím sklon mladých lidí sympatizovat s politickým islámem. „Sekulární“ stát se snaží vyšachovat vliv islámské občanské společnosti také tím, že koncem 80. letech 20. století opět otevírá vlastní síť škol Koránu (*kuttab*), kam mohou žáci docházet po vyučování nebo v době letních prázdnin. Ve snaze konkurovat islamistům při výchově nastupujících generací a demonstrovat svůj islámský charakter režim také zavádí vysoce populární televizní recitační či znalostní soutěže týkající se Koránu a islámu (podle Starrett 1998).

Aby si blízkovýchodní diktátoři typu Násira či Sádáta skrze školní náboženskou výchovu podmanili náboženství a prosadili jeho všeobecně přijímanou interpretaci, iniciují *objektivizaci* a *funkcionalizaci* islámu. Objektivizace neznamena nic menšího než, že se celý Korán, několik sbírek hadísů a čtrnáct staletí islámské tradice vměstná do uceleného systému věr, praktik a pouček, které se stanou součástí školních učebnic a učebních osnov. Islám se svými tradicemi a rituály tak obyvatelstvem přestává být chápán jako nereflektovaná, nezpochybňovaná a „přirozená“ součást jejich životů. Naopak jde nově o něco, co musí být řádně vysvětleno, studováno, pochopeno a žáci z toho nakonec mohou být také průběžně vyzkoušeni. Tento rozdíl v chápání islámu popsal ománský učitel působící v tradiční venkovské oblasti krátce po zavedení všeobecné školní docházky a náboženské výchovy takto: „Lidé zde islám neznají. Modlí se, postí a obětují, to ano, ale vlastně vůbec netuší proč“ (podle Starrett 1998: 9). K takovéto moderní kodifikaci a transformaci rozsáhlého, komplexního, mnohvrstevnatého, mnohdy nejednoznačného a ambivalentního islámského dědictví pro potřeby masové spotřeby ve školních lavicích se jen těžko uchopitelná a postižitelná islámská tradice musí patřičně zjednodušit a

¹⁴⁴ Národ (*watan*) se nově označuje s pomocí klíčového islámského termínu jako *umma*; v původním významu společenství všech muslimů (srov. Starrett 1998, Schulze 2007).

systematizovat. A to za pomoci extrémně selektivního přístupu, jehož výsledkem je zrod zcela nové islámské tradice („updated sunna“). Ta je ve výsledku oproti tradičnímu islámu vysoce homogenní, unifikovaná a záměrně přehlízející různorodost množství islámských škol, regionálních pojetí a lokálních sekt. Takto nově vynalezená a uměle zrekonstruovaná tradice se pak hromadně propaguje a společensky reprodukuje skrze mašinérii státního vzdělávacího systému.

Zatímco se tedy v tradiční koránské škole (*kuttab*) učila úzká minorita dětské populace (např. v Egyptě se koncem 19. století jednalo nejvýše o 2 až 4 % dětí) bezmyšlenkovitě recitovat celý Korán z paměti¹⁴⁵, v moderním vzdělávacím systému, kterým dnes procházejí prakticky všechny děti ve věku povinné školní docházky, se naopak žáci vedou k vyvozování morálních a etických důsledků pro své chování z pečlivě vybraných a následně kanonizovaných fragmentů a z kontextu vytržených zlomkovitých útržků nekonečně rozsáhlého kulturního dědictví¹⁴⁶. Tím se dostáváme k pragmatické funkcionalizaci islámu¹⁴⁷. Nová náboženská tradice je při ní bezostyšně „šita na míru“ tak, aby přesně odpovídala potřebám a politické objednávkce konkrétních režimů; těm jde vesměs o zachování politické stability a vlastní moci, prosazení nejrozumnějších sociálních projektů a ekonomických reforem, nebo o nelehkou kombinaci obojího (tj. potenciálně kolidující prosazení dílčích reforem za současného zachování mocenského *statu quo*). Přesně tyto politické cíle má – autoritářským státem vytvářený a manipulovaný – islám vahou své autority zdůvodnit a ospravedlnit v očích zbožné a relativně konzervativní populace (Starrett 1998, Hefner 2007).

Právě proto, že se konkrétní zájmy a cíle jednotlivých blízkovýchodních režimů mnohdy liší, liší se také konkrétní podoba islámu prezentovaná ve školním kurikulu a učebnicích jednotlivých zemí (dále citovaný rozsáhlý mezinárodní srovnávací výzkum se zabýval učebnicemi náboženské výchovy používanými ve státních základních školách v letech 2002 až

¹⁴⁵ Hlubšímu studiu, porozumění, výkladu a umění interpretace (*idžtihád*) celé rozsáhlé tradice se pak věnovala pozornost až v navazujícím vyšším islámském vzdělávání (tj. v madrasách), kterým ale procházel ještě menší zlomek populací (srov. Daun a Arjmand 2005).

¹⁴⁶ K podobné kodifikaci a unifikaci islámu vyvolanou politickou zakázkou mocných došlo v průběhu modernizace také v případě islámského práva (např. Osmanská říše v 19. století, Anglo-Mohammedan law v koloniální Indii, řada dnešních režimů, ale i pojetí současných islamistů). Snahou bylo sevřít původně flexibilní, neuchopitelnou, ztěží kontrolovatelnou a nepředvídatelnou tradici (kriticky označovanou s pomocí metafory sufismu za „oceán bez břehů“ vedoucí k „administrativnímu chaosu“) do sepsaného a uzavřeného rigidního systému paragrafů a sbírek zákonů, které se dají snadno naučit a jednotně aplikovat ve státně-centralizované soudní praxi. Od pružného tradičního islámského práva chápáného spíše jako „obecný společenský diskurs“ se tak přešlo k rigidnímu pojetí pozitivního právního kánonu na evropský způsob, který lze plošně použít pro potřeby moderních států, jejich řízení a správy. Vzniká tak nový přístup k islámskému právu, jenž je původní tradici cizí (Starrett 1998, Hefner 2007, Berkey 2007).

¹⁴⁷ G. Starrett užívá také pojmu *instrumentalizace* (Doumato a Starrett 2007).

2004 v těchto zemích: Saúdská Arábie, Kuvajt, Omán, Sýrie, Jordánsko, Egypt, Palestina, Turecko a Írán). Společnou tendencí všech režimů je snaha ve jménu národní jednoty a společenské soudržnosti ignorovat vnitřní různorodost nejrozličnějších islámských směrů (např. alawité, sunnité, šíité, drúzové, sufismus a mysticismus). Islám se tak dětem představuje – s výjimkou šíitského Íránu, který výslovně uznává sunnu jako respektovanou větev téže víry, a Saúdské Arábie, která xenofobně zmiňuje množství islámských sekt a zároveň je zapuzuje jako kacíře – jako jednolitě náboženství bez jakýchkoliv náboženských menšin („melting pot islam“).

Společným obecným jevem jednotlivých zemí je také snaha prezentovat a propagovat tradiční hodnoty spolu s hodnotami zcela novými shodně jako vpravdě „islámské“¹⁴⁸. Jejich dodržování se pak dětem vysvětluje jako jeden ze způsobů osobní zbožnosti a oddanosti víře, jako forma individuálního džihádu (sebezlepšování a sebekultivace). Děti jsou prakticky všude vedeny k povinnostem a závazkům vůči rodičům, sourozencům, starým, chudým a nemocným lidem, ale také vůči hostům. V řadě zemí se tyto závazky kladou nově se silným důrazem na jednu rovinu spolu s povinnostmi vůči zaměstnavateli či firmě, učitelům, politickým vůdcům a státu¹⁴⁹. Podobně se vyzdvihují morální hodnoty jako je poslušnost vůči autoritám, dobrota a soucit či skromnost, ale s ohledem na politickou stabilitu a excesy radikalismu se nově forsíruje také umírněnost, pokojnost, tolerance vůči jinakosti a bratrství všech lidských bytostí bez ohledu na vyznání (vyjma Saúdské Arábie). Se zřetelem na sociální a ekonomický rozvoj kladou školní učebnice důraz na pracovitost, poctivé studium, přesnost a dochvilnost, týmovou spolupráci a dokonce i zodpovědnost jedince za svůj osud (což jde proti klasické islámské koncepci o predestinaci) (Doumato a Starrett 2007). Namísto pouhého bezmyšlenkovitého recitování Koránu na tradiční způsob je tedy dnes dětem s poukazem na islám vštěpována ta správná morálka a žádoucí normy chování. Současným hitem je též snaha popularizovat vědu a ukázat dětem, že islám a věda nejsou v rozporu, nýbrž poznatky a objevy moderní (západní) vědy pouze potvrzují to, co už islám sám dávno ví (např. poznatky vědy o prospěšnosti hygienických návyků a pravidelného pohybu odkazuje na islámský důraz na pravidelnou rituální očistu a pravidelnou

¹⁴⁸ Například islámem nařizovaná rituální očista před modlitbou se žákům prezentuje v novém převleku jako náboženské zdůvodnění hygienických návyků, pravidelná modlitba jako zdůvodnění nutnosti disciplíny a řádu v životě jedince i společnosti, půst jako jasné islámské zdůvodnění zdravého životního stylu, Prorokův hadís zakazující ničit stromy v poušti pak mají děti pochopit jako Boží zákaz všech forem vandalství (Starrett 1998).

¹⁴⁹ Vidíme tedy, že na rozdíl od liberální výchovy prosazující se na Západě nejpozději od 60. let 20. století v regionu Blízkého východu nedominují práva dětí nad jejich povinnostmi.

modlitbu, vědecké poznatky o nižší zdravotní hodnotě vepřového odkazují na islámský zákaz tohoto masa) (podle Starrett 1998, 2003).

Náboženské vzdělávání se tak stalo strategickou arénou prvořadě významnosti, která odráží širší celospolečenská napětí a kde se nepřímým způsobem vede zásadní politický boj o „mysl a srdce“ muslimů. Pozápadnělé autoritářské režimy odchované evropským stylem myšlení a ovlivněné sekularizační tezí počítaly s tím, že se islám jako triviální závislá proměnná nechá lehce zmanipulovat žádoucím směrem. Předpokládaly, že společenská distribuce „správného“ vědění říkající podrobenému obyvatelstvu co je a co není islámské, bude věrně odrážet společenskou distribuci jejich politické moci. Tento mocenský projekt usilující o maximální sociální kontrolu populace a postupnou sekularizaci náboženství ale nakonec způsobil nekontrolovatelné náboženské obrození a nečekaný vzestup silné politické opozice. Islámské náboženství se tak nakonec ukázalo jako samostatná, nezávislá a jen velmi obtížně kontrolovatelná proměnná, jež žije svým vlastním životem.

Sekulárním státem iniciovaná náboženská propaganda ve školách totiž ke vší smůle režimů funguje úplně stejně jako reklama: lidé mohou ignorovat konkrétní značku nebo specifický produkt, ale neustálé masírování reklamou nakonec vede ke všeobecnému vzestupu konzumerismu, vytváří nové potřeby a zvyšuje hlad po stále dalších produktech. Jestliže se tedy stát snažil kontrolovat myšlení lidí prostřednictvím islámu servírovaného školskými systémy, stimuloval tím především všeobecnou poptávku po náboženství a náboženské argumentaci ve všech myslitelných tématech, což se nakonec začalo obracet proti státu samému. Jestliže se stát chopil obřího potenciálu plynoucího z kontroly vzdělávacího systému a začal se rostoucí mírou ohánět islámem a zdůvodňovat jím kdejaký pochybný politický projekt a nejrůznější „občanské“ hodnoty, popularizoval tím především celospolečenskou politizaci islámu¹⁵⁰, nikoliv svou „oficiální“ verzi. V dlouhodobějším měřítku tedy nabídka „oficiálního“ islámu a jeho specifických interpretací vytvořila všeobecnou poptávku po dalším studiu islámu, poptávku po náboženském vysvětlování čehokoliv (od otázek každodenního života jako je výchova dětí či genderové vztahy až po výklady snů a politiky vůči Izraeli) a masový zájem po jeho neoficiálních, alternativních interpretacích. Snaha vlády o kontrolu populace skrze interpretaci kultury nakonec dala vzniknout nekontrolované se šířící kultuře interpretace.

¹⁵⁰ Dokonce i snahu prezentovat a propagovat „apolitický“ islám lze patrně chápat jako specifickou formu jeho politizace. A to vedle dlouhodobých snah učinit islám vůči režimům přátelský nebo s ním vysvětlovat a ospravedlňovat nejrůznější politické a ekonomické projekty či „občanské“ ctnosti a hodnoty.

Vláda tak změnila společenskou atmosféru i podobu politické debaty, protože vytvořila příhodné podmínky pro nástup opozičních islamistických hnutí. Opozice se pak jen „svezla“ na vlně vzedmuté státní náboženskou výchovou a dále ji svou rétorikou posílila, když začala stát a jeho elity tepat právě s odkazem na náboženství. Tato kontraproduktivní politika dala vzniknout nové kontrakultuře nastupujících generací žáků a studentů, kteří v rostoucí míře kritizují vládu a zpochybňují její kroky právě s poukazem na islámské morální a etické principy. V islámu vzdělané generace snáze než jejich rodiče a prarodiče zřetelněji vidí, že chování režimů je často vpravdě neislámské. Snáze než rodiče a prarodiče inklinující k ritualistickému a nereflektovanému tradičnímu islámu odhalují manipulativní snahy diktátorů zakrývat s odkazy na svévolně vykládaný islám mocenské hrátky v pozadí. Vybavení určitými znalostmi islámu se také kritičtěji a obezřetněji staví k oficiálním pro-režimním duchovním. Dnešní boj se tak svádí o to, kdo bude nově zrozený a mohutnější společenský diskurs kontrolovat, přičemž se o to snaží množství vzájemně soupeřících stran. Z islámu se stal společný obecný jazyk politických, kulturních a ideologických bitev používaný prakticky všemi zájmovými skupinami, sociálními vrstvami, ideologickými tábory, elitami i kontra-elitami (např. islámský feminismus, levice i pravice, zájmy podnikatelů vyšších středních vrstev i městské chudiny).

Státní vzdělávací systém tedy nakonec stvořil síly, které nadále nedokáže kontrolovat, a poptávku, kterou není schopen uspokojit¹⁵¹. Čím více státní moc vidí, že se jí vymykají uvolněné síly náboženství zpoza kontroly, tím více se marně snaží pevně sevřít náboženskou interpretaci a propagovat a prosadit své manipulované verze islámu, čímž jen dále přispívá k totální ztrátě kontroly náboženského diskursu. Za zoufalou a k neúspěchu odsouzenou sveřepou snahou režimů lze vidět slepou víru povrchně pochopeného evropského osvícenství, že lékem na jakékoliv společenské a politické neduhy je terapie v podobě toho správného vzdělávání. Blízkovýchodní autoritáři se pletou stejně jako Michael Foucault, který se domníval, že je možné občany podřídít absolutnímu dohledu, disciplinaci, indoktrinaci a kontrole. A to s pomocí moderních institucí zaručujících řád a přísně organizovaných po vzoru vězení – armády, továren, nemocnic, blázinců, ale také škol. Ve skutečnosti jsou to však často právě vojenské kasárny, střední školy, továrny

¹⁵¹ Zatímco například vysokoškolské humanitní obory v Egyptě zaznamenaly v letech 1981 až 1987 nárůst počtu zájemců o 8 %, v případě islámského práva na prestižní Al-Azhar to byl nárůst o 42 % a v případě fakulty teologie Káhirské univerzity dokonce o celých 70 %. Přibližně ve stejné době (1983-1986) zvýšily měsíčníky s náboženskou tematikou svůj náklad ze 181 tisíc na 558 tisíc výtisků. Zřejmý je podle některých autorů i mezigenerační posun v religiozitě, zejména ve středostavovských městských rodinách.

nebo univerzity, které se stávají centry opozice a ohnisky vzpoury proti režimům (Starrett 1998, srov. Roy 2004).

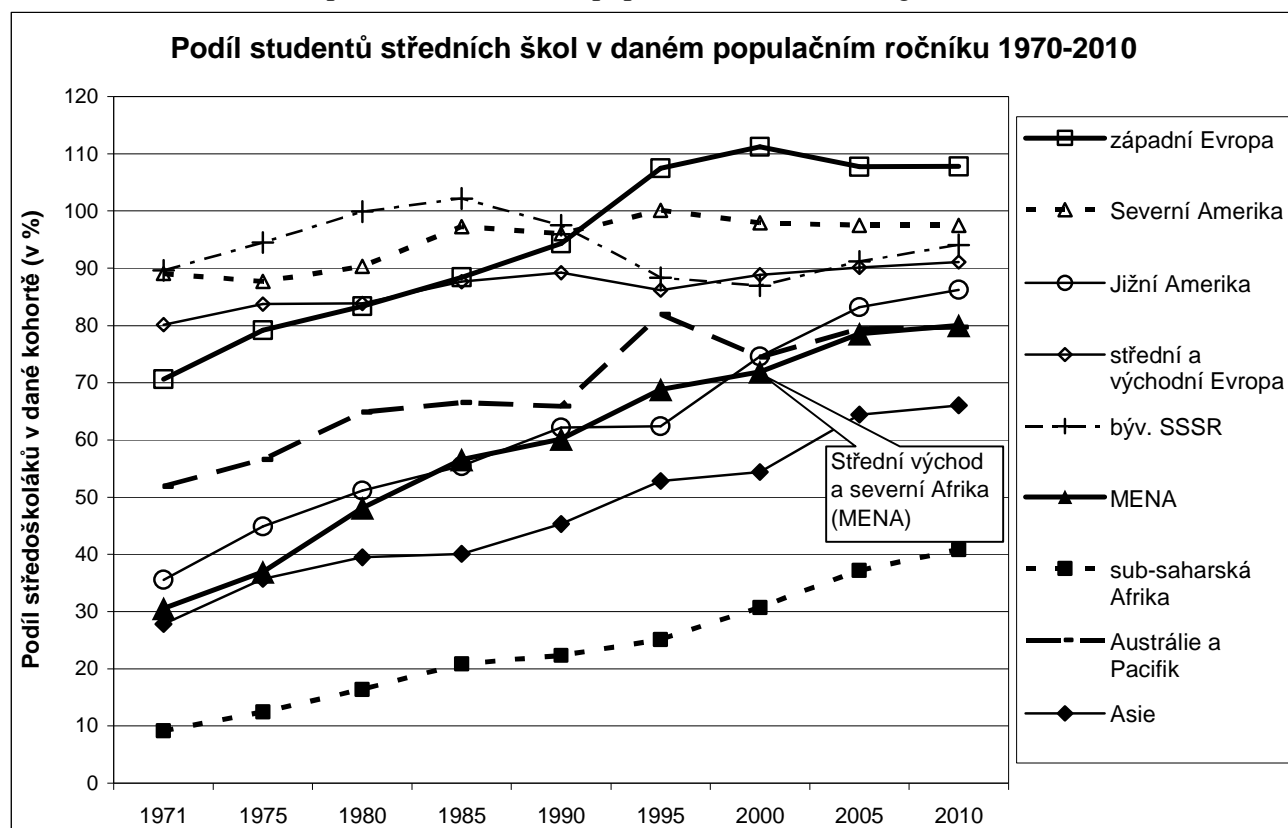
Jestliže (srov. Gellner 1993, Anderson 2008) oficiální státní nacionalismy v Evropě od 19. století skrze unifikované a standardizované vzdělávací obsahy (výuka historie, dějin literatury, občanské výchovy) záměrně, programově a relativně úspěšně povzbuzovaly národní identity, blízkovýchodním režimům se s pomocí téže mocné mašinérie od druhé poloviny 20. století nechtěně podařilo vypustit džina v podobě silně rozjitřené identity náboženské. Sekularizace, privatizace a de-politizace náboženství tak rozhodně nemusí být univerzálním vyústěním modernizačního procesu spjatého s expanzí vzdělávacích systémů, jak máme na základě eurocentrické zkušenosti a v osvícenské dikci tendenci automaticky předpokládat. Navíc k masivní re-politizaci islámu nedošlo v žádném případě díky působení středověkého tradičního islámského školství organizovaného na bázi koránských škol a sítě madras, ale díky mohutné expanzi sekulárního školství na západní způsob (Starrett 1998, Starrett a Doumato 2007, Hefner a Zaman 2007). Tím autoritářské režimy stvořily příhodnou cílovou skupinu pro propagandu islamistických hnutí, kterou vždy tvoří především modernější a vzdělanější segmenty populace (srov. Kepel 1996, 2002, Dekmejian 1995).

(4) Středoškolská politická chemie: Jedy a protijedy

S prudkou expanzí vzdělávacích systémů prochází stále větší množství (a samozřejmě také podíl) mladých lidí také zkušeností se středoškolským typem studia. Na Blízkém východě již dnes od pondělí do pátku zasedá do středoškolských lavic většina mladé mužské populace. Rapidně však roste také participace mladých žen na středoškolském vzdělávání. Přitom jde v případě středních škol o prostředí jako stvořené pro úspěšnou a účinnou agitaci islamistů.

Středoškolská „specifická politická chemie“ (podle Richards a Waterbury 2008: 129) přispívající k vzestupu islamismu sestává ze vzájemné „reakce“ nespokojených kantorů a rebelující mládeže. Středoškolští učitelé mají proč být nespokojeni se školou, kde působí, ale obecněji také se stávajícím vzdělávacím systémem i politickým zřízením (směšně nízké platy, relativně nízká společenská prestiž profese, tragické vybavení školy a podmínky k výuce ztěžující seberealizaci na profesní rovině, nenaplněné vysoké aspirace stran vzestupné sociální mobility a zařazení se ke středním společenským vrstvám). Z těchto důvodů řada středoškolských kantorů sympatizuje s opozičními islamisty.

Graf 9 Hrubá míra zastoupení středoškoláků v populačním ročníku v regionech 1970-2010



Pozn.: Výpočty průměrných měr zastoupení středoškoláků v populačním ročníku za jednotlivé makro-regiony (neváženo populační velikostí států). Střední školou zde rozumíme vyšší primární a sekundární stupeň vzdělávání dle mezinárodní klasifikace ISCED. Reportujeme tzv. hrubé míry zastoupení všech studentů středních škol vztahované na populační velikost příslušné kohorty ve věku středoškolské školní docházky (*gross enrolment ratio*). Na rozdíl od tzv. čistých měr (*net enrolment ratio*) mohou hodnoty v některých státech přesahovat 100 % v případě, že střední školu studují také lidé starší (např. studium druhé střední školy, opakování ročníku, rekvalifikace ve středním věku). Tyto míry byly zvoleny, protože jsou ve statistikách většiny států dostupnější.

Zdroj dat: UNESCO

Islamisté pokládají celý vzdělávací systém za „hlavní bojiště, kde se rozhoduje o kontrolu srdcí a myslí studentů“ (tamtéž: 130), a důsledně se tak snaží *infiltrovat* veškeré vzdělávací instituce, a to včetně středoškolských. Navíc k radosti učitelského stavu vždy veřejně deklarují, že právě oblast vzdělávání je jednou z jejich hlavních politických priorit, kterou budou protěžovat, dostanou-li se k moci. Nezadržitelná infiltrace idejí politického islámu mezi středoškolské učitele je tak noční můrou všech blízkovýchodních režimů. Například situace v Egyptě je minimálně z pohledu autoritářských elit dlouhodobě natolik vážná, že zde ministerstvo školství (r. 2005) přistoupilo k hromadnému propouštění „množství učitelů

s islamistickými tendencemi“ (tamtéž: 143). Infiltrace a radikalizace učitelských sborů se podobně aktuálně obávají také režimy v Saúdské Arábii nebo Ománu. V zemích, kde jsou umírnění islamisté kooptováni do vlády, pak zpravidla řídí právě ministerstva školství, a ovlivňují tak nejen podobu kurikula a školních učebnic, ale také personální politiku a vzdělávání učitelů (aktuálně role Muslimského bratrstva v Jordánsku) (podle Doumato a Starrett 2007). Ostatně, na tomto místě se hodí připomenout, že samotný zakladatel egyptského Muslimského bratrstva (zal. 1929), jakožto prototypu všech současných blízkovýchodních mainstreamových islamistických hnutí, Hassan al-Banna, působil právě jako učitel (ačkoliv na základní škole)¹⁵² (např. Richards a Waterbury 2008).

Druhou ingrediencí naší rovnice jsou pak středoškolští studenti. Mládí a dospívání všude provází tendence k politické radikalitě a rebelii vůči stávajícím autoritám. Středoškolští studenti jsou však v regionu Blízkého východu také nespokojení a frustrovaní tím, že zatímco téměř všichni si myslí na univerzitní diplom, vzhledem ke kapacitě vysokých škol si tento sen bude moci splnit pouhopouhá čtvrtina z nich. Podobně výbušná situace a napětí pak také vyplývá z tragické uplatnitelnosti středoškoláků na trhu práce, kteří zde zhruba od 80. let 20. století patří k nejzranitelnější skupině absolventů vůbec. Vyhlídky středoškoláků nejsou v tomto ohledu vůbec růžové. Stupeň jejich formálního vzdělání, ale také objektivních vědomostí a dovedností (viz špatná kvalita výuky), nestačí na to, aby obstáli v konkurenci o nedostatková a relativně atraktivní pracovní místa ve formálním ekonomickém sektoru. O ta totiž na pracovním trhu soutěží s lépe připravenými vysokoškoláky.

Na druhou stranu je však již jejich vzdělání dost vysoké na to, aby stimulovalo kariérní a konzumní aspirace a vzbudilo touhu zařadit se mezi střední vrstvy (to mají společně s vysokoškoláky), takže jen tak neberou „podřadné“ a mizerně placené manuální pracovní pozice, které může stejně tak dobře vykonávat kdejaký analfabet. Přeci nestudovali proto, aby skončili na stavbě nebo jako nosiči na trhu¹⁵³. Pracovních míst se však zoufale nedostává, takže nakonec stejně často končí v neformálním pracovním sektoru a v šedé ekonomice a své potenciální

¹⁵² Autor realizoval dvouhodinový výzkumný rozhovor s vedením marockých islamistů z regionálního města Zagora (jih Maroka, červenec 2009). Jeden z vůdců byl typicky učitel základní školy, druhý kantor středoškolský. Rozhovor navíc zprostředkovala místní pobočka marockého dobrovolnického sdružení specializující se na volnočasové aktivity dětí a mládeže, která je tvořena převážně také učiteli. S velkým zaujetím hovořili právě o nutných reformách v oblasti vzdělávání.

¹⁵³ Subjektivní přínos středoškolského vzdělání pro jednotlivce je však nejspíše stále vysoký. Z hlediska mladých středoškoláků je věc jasná: je pořád lepší být frustrovaný z více než reálné hrozby nenaplněných kariérních aspirací, než být frustrovaný z odepření středoškolského vzdělání, a tedy z odepření možnosti jakýchkoliv vyšších životních i kariérních ambicí (srov. Richards a Waterbury 2008).

zaměstnavatele vzhledem ke své nedostatečné kvalifikaci, nedostatku praxe a specializace často přesvědčují s naprosto nepřesvědčivým argumentem: „I can do anything“.

K radikalitě, obavám z budoucnosti a nespokojenosti mládežníků je v této „chemické rovnici“ nakonec nutné připočítat také vesměs minimální věkový rozdíl mezi studenty a kantory samotnými. Učitelé tak mohou své žáky daleko snáze oslovit a politicky formovat. Jde totiž téměř o generační druhy s velmi podobnou životní zkušeností, podobnými životními pocity a hovořící podobným jazykem. Naopak, mezi představiteli režimu a studenty zeje pořádná generační propast.

Střední škola pak sama o sobě představuje ideální prostředí k šíření opozičních ideologií a politického aktivismu všeho druhu. Stejně jako kostel či mešita totiž představuje místo, kde se mohou lidé i v těch nejrepresivnějších režimech naprosto legálně pravidelně shromažďovat, stýkat a intenzivně komunikovat tváří v tvář bez nutnosti zprostředkování komunikace skrze anonymní média. Takto relativně svobodné prostředí se v rámci blízkovýchodních diktatur nabízí již jen na univerzitní půdě a v kyberprostoru. Vláda tyto politické aktivity prakticky nemůže zakázat, jen velmi těžko je může kontrolovat a jen velmi obtížně je schopna je alespoň monitorovat.

Tento vzorec politické mobilizace středoškolských učitelů a „politického probuzení středoškolských studentů“ je proto na Blízkém východě rozšířen minimálně od 30. let 20. století, kdy klíčovou agendu veškeré tehdejší opoziční činnosti představovala dekolonizace a zápas za národní nezávislost na evropské nadvládě. Veškeré nacionalistické strany bojující proti evropskému kolonialismu – alžírská Fronta národního osvobození, irácká i syrská strana Baas, marocká Istiqlal či egyptská Wafd – byly ve svém národněosvobozeneckém boji v regionech mimo metropoli silně závislé na podpoře sítě středoškolských učitelů a na mobilizaci jejich studentů (tamtéž). Zatímco v počátečních fázích vzestupu radikálních islamistických hnutí hrály hlavní roli vysokoškolští studenti (srov. Ibrahim 1982), dnes se věk militantů drasticky snižuje a stále větší roli mezi nimi hrají právě studenti středních škol (srov. Starrett 1998, Richards a Waterbury 2008).

Politického potenciálu středních škol jsou si autoritářské režimy – často vzešlé z národněosvobozenického boje – velmi dobře vědomi. Jejich obavy proto vedou ke snahám naklonit si jak středoškolské učitele, tak také studenty, což je však strategie, která neslaví přílišného úspěchu. Islamisté navíc v boji o „srdce a mysl“ středoškoláků a jejich kantorů kontrují

tím, že kromě pokračující permanentní snahy o infiltraci státních středních škol také budují paralelní sítě vlastních soukromých vzdělávacích institucí (např. palestinský Hamás, Muslimské bratrstvo v řadě arabských zemí, alžírská Fronta islámské spásy v 90. letech 20. století, turecká AKP) (tamtéž).

(5) Univerzity jako centra islamistů: Nekontrolovatelné politické vření a prim techniků

Ještě v 50. a 60. letech 20. století na Blízkém východě ve většině zemí nebyly žádné univerzity. Dlouhá desetiletí v celém regionu fungovalo jen několik málo vysokých škol, vlastně pouze proslulá American University of Beirut (založená 1866), Istanbulská univerzita (1900), Káhirská univerzita (1908) lákající studenty z celého arabského světa, specifická Hebrew University v Jeruzalémě (1925) a Teheránská univerzita (1934) (Hefner 2007, Daun a Arjmand 2005).

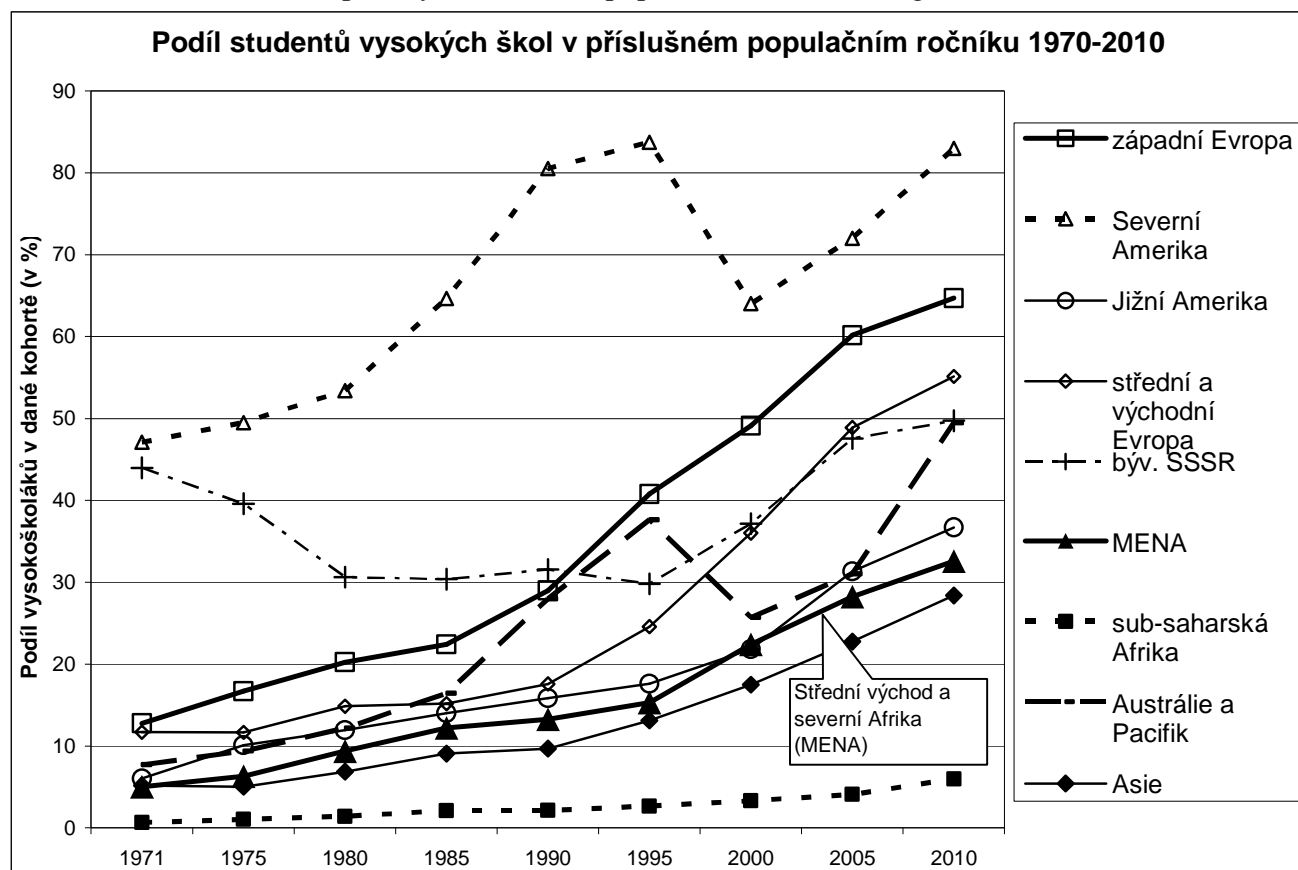
Takovou společnost bez jakýchkoliv moderních center možného formování opozice a potenciální vzpoury bylo vlastně velmi snadné ovládat. K prudké explozi univerzit a počtů univerzitních studentů došlo až v druhé polovině 20. století¹⁵⁴. Například v Alžírsku v době získání nezávislosti (1962) neměli ani jednu univerzitu, několik málo studentů studovalo v daleké Káhiře nebo ve Francii. Dnes jich mají dvacet čtyři. Na začátku války za nezávislost (1954) měla země jen kolem sedmi tisíc středoškoláků a všeho všudy asi 600 obyvatel s univerzitním diplomem. To byla jen hrstka vzhledem k tehdy desetimilionové populaci. Také celý Jemen (severní i jižní část) si musel až do poloviny 90. let 20. století vystačit se dvěma univerzitami, dnes jich v zemi funguje celkem patnáct (dohromady mají 111 fakult a přes 130 tisíc studentů). V Íránu dlouho fungovala jen Teheránská univerzita. Před revolucí jich zde ale bylo už devět (roku 1975), a to se 60 tisíci studenty. Krátce po revoluci (1985) již v Íránu studovalo 145 tisíc studentů a dnes v zemi uspokojuje poptávku více než 1,5 milionu studentů přibližně 50 univerzit (Richards a Waterbury 2008).

Jestliže tak v celém regionu Blízkého východu studovala v roce 1960 na vysokých školách necelá 4 % dané věkové kohorty (ve věku 18-24 let), v roce 1980 to již bylo asi 10 %, k roku 1993 okolo 15 % a do roku 2006 přes 20 % mladé generace (viz graf, srov. Richards a Waterbury 2008). S expanzí univerzit však režimům začala růst také vážná politická opozice,

¹⁵⁴ Evropská koloniální správa v regionu si velmi dobře uvědomovala potenciál politické radikalizace pramenící ze vzdělání získaného na středních a vysokých školách, proto z obav ze ztráty politické kontroly toto školství s výjimkou výchovy velmi úzké místní elity vůbec nepodporovala (Richards a Waterbury 2008).

kteřou však dnes nejsou schopné kooptovat ani ekonomicky, ani politicky (Lerner 1964, Roy 1992, Eickelman a Piscatori 1996).

Graf 10 Hrubá míra zastoupení vysokoškoláků v populačním ročníku v regionech 1970-2010



Pozn.: Výpočty průměrných měr podílu vysokoškoláků v populačním ročníku za jednotlivé makro-regiony (neváženo populační velikostí států). Vysokou školou zde rozumíme bakalářský a magisterský stupeň vzdělávání dle mezinárodní klasifikace (ISCED 5 a 6). Reportujeme tzv. hrubé míry zastoupení všech studentů vztažené na populační velikost příslušné kohorty ve věku vysokoškolského vzdělávání (gross enrolment ratio). Na rozdíl od tzv. čistých měr (net enrolment ratio) mohou hodnoty v některých státech přesahovat 100 % v případě, že vysokou školu studují také lidé starších kohort (např. studium druhé vysoké školy, opakování ročníku a prodlužování doby studia, rekvalifikace ve středním věku). Tyto míry byly zvoleny, protože jsou ve statistikách většiny států dostupnější.

Zdroj dat: UNESCO

Z univerzit a vysokých škol se v 60. a 70. letech 20. století stala úplně první společenská a intelektuální centra, odkud se politický islám začal pozvolna, a často s velkými obtížemi, šířit dále do společnosti (Kepel 1996, 2002, Arjomand 1986). V počátcích měly na vzestupu islamistů svůj podíl i blízkovýchodní diktatury obávající se v době vypjatého studeno-válečného soupeření mezi SSSR a USA především revoluce vyprovokované hyper-kritickými marxisty a tehdy

sebevědomou a hlasitou levicovou opozicí. Na vysokoškolských kampusech proto ze strachu o svou moc podporovaly islamistická hnutí, která považovaly za spíše apolitickou a méně nebezpečnou protiváhu agresivní levice. Zdálo se výhodné, když se tyto tábory v duchu strategie „rozděl a panuj“ neslily v jeden mohutný opoziční proud, vyčerpávaly se vzájemným soupeřením a neobracely se přímo proti vládě (Kepel 2004)¹⁵⁵.

Vždy vůči moci kriticky naladěná středostavovská inteligence trpí – relativně nezávisle na povaze společensko-politického zřízení – jakýmsi univerzálním, trvalým a poměrně silným „opozičním syndromem“. Dvojnásob to pak platí o věčně rebelujících a neustále nespokojených univerzitních studentech. Vysokoškoláci díky svému cvičenému intelektu a většímu rozhledu disponují schopností a tendencí srovnávat zakoušenou realitu vlastní země s poměry v jiných státech. Samozřejmě hlavně v těch, kde se mají lidé „lépe“ a jsou tam „svobodnější“. Také ji podobně dopodrobna porovnávají se vzletnými ideály, náročnými morálními principy a ideologickými utopickými vizemi, kterých mají plnou hlavu. Vedle nich poté musí každá – ať sebelepší – skutečnost nutně řádně vyblednout a někdy i zcela kapitulovat. Inteligence navíc disponuje nejen ambicí, ale také schopností organizovat a mobilizovat masy. Z pohledu režimů je celková konstelace více než nemilá: „Město je centrem opozice v zemi, střední vrstvy zdrojem opozice ve městě, inteligence nejaktivnější opoziční skupinou v rámci středních vrstev a konečně studenti vůbec nejradikálnější částí inteligence“ (Huntington 2006: 290). Dříve to platilo o evropském fašismu i stalinismu, dnes lze totéž říci i o éře blízkovýchodního islamismu. Do jeho čela se staví právě nespokojení vysokoškoláci, kteří tvoří páteř hnutí. To může šokovat jen slepé obdivovatele modernizačních teorií odchované v duchu sekularizační teze (Kepel 1996, Arjomand 1986).

Špičkové univerzity také mnohdy pěstují a podporují étos zodpovědnosti mladých za budoucnost národa a jeho rozvoj. Podporují odhodlanost a motivovanost talentované mládeže měnit svět k lepšímu a na jednom místě koncentrují ty nejlepší mozky dané generace. Tím může vznikat nejen obtížně kontrolovaná a předvídatelná vědecká či myšlenková, ale také politická, synergie. Reakcí blízkovýchodních režimů na rostoucí rizikovost této výbušné konstelace byla snaha budovat regionální univerzity a kampusy v odlehlých a periferních regionech tak, aby nedocházelo k další geografické koncentraci mladých, politicky vznětlivých a kriticky

¹⁵⁵ Tuto taktiku, známou jako „*green belt policy*“, ve svém geopolitickém táboře a mezi svými spojenci podporovaly také Spojené státy s cílem zamezit světovému šíření komunismu. Všude tam, kde se zdálo, že islamisté stojí proti komunistům, je automaticky podporovaly.

uvážujících lidí na jednom obtížně kontrolovaném místě. Zejména ne v regionu hlavního města, které je zároveň epicentrem politické a ekonomické moci a vždy hrozí, že rebelující studenti zde v případném protestu na svou stranu strhnou i ostatní městské vrstvy, což by mohlo přivodit pád celého režimu (Richards a Waterbury 2008).

Výsledek této strategie je ale dosud spíše sporný. Z regionálních kampusů se často staly především „monumenty“ úpadku a neschopnosti režimů. Ty na periferii prozatím nedokázaly zabezpečit stejnou kvalitu vzdělávání jako v hlavním městě, čelí zde nedostatku schopných pedagogů, přeplněným třídám a bíděmu technickému vybavení potřebnému pro špičkovou vysokoškolskou výuku a univerzitní výzkum. Politické soupeření se sice podařilo rozptýlit do více menších ohnisek. Nicméně například v Egyptě se od 70. let 20. století staly jedním z hlavních faktorů politické destabilizace celé země dodnes pokračující bojůvky studentů mezi sebou navzájem, s vedením univerzity a především s nenáviděnou státní policií právě na Assiutské univerzitě a v okolí jejího rozlehlého kampusu v Horním Egyptě, jenž byl původně založen v roce 1957 a poté neustále rozšiřován (Richards a Waterbury 2008)¹⁵⁶.

Nespornou výhodou univerzitního prostředí pro šíření politických ideologií včetně islamismu je také to, že v prostředí nesvobodných blízkovýchodních diktatur, kde není příliš mnoho jiných možností k legálnímu shromažďování, intenzivní výměně názorů a politické agitaci. Jde o jedno z mála veřejných míst vyznačujících se relativní komunikační a organizační volností. Zde si mohou studenti relativně v klidu a nerušeně číst, půjčovat a rozsáhle diskutovat jak zakazovaná díla Karla Marxe, tak také potenciálně výbušné čtivo Sajjida Qutba. Odtud se pak mohou tyto myšlenky pozvolna šířit také do sešněrované společnosti daleko za hranice akademické půdy. A přesně to se také děje. Podobně jako v případě mešit, středních škol nebo kyber-prostoru totiž může režim univerzitní kampusy, koleje a seminární místnosti monitorovat jen částečně a nedokonale. Z povahy věci je nemůže podrobit úplné kontrole nebo si zde vynutit jen a pouze debaty na mocí povolená témata. V represivních režimech se tak univerzity stávají jedním z mála center politického konfliktu, protože politické soupeření je všude jinde důsledně potlačováno a blokováno. Projevují se zde všechny hlavní ideové proudy, strany, tendence a také taktiky vedení politického boje přítomné v celé společnosti, kde se ale kvůli represím otevřeně a naplno projevit nemohou. Univerzity tak fungují jako „lakmusové papírky“ rozložení veřejného

¹⁵⁶ Tato strategie režimů ale sleduje také uspokojení rostoucí poptávky po vyšším vzdělávání i v odlehlejších regionech, navíc demonstruje snahu vlád pečovat o periferní oblasti, zmenšit regionální nerovnosti a neprotěžovat jen obyvatelstvo hlavního města, což je často kritizováno (Richards, Waterbury 2008).

mínění v populacích, kde jinak není zvykem provádět sondy do názorů lidí ani formou demokratických voleb, ani výzkumů veřejného mínění (např. volby do akademických senátů a vedení univerzity) (Richards a Waterbury 2008, srov. Tilly 2006a).

Politická agitace je na univerzitních kampusech o to účinnější, že se zde koncentrují mladí lidé, kteří teprve nedávno opustili své rozvětvené rodiny a ochranný kruh neanonymní lokální komunity, ve které v bezpečí vyrostli a kde celý život žili. Poprvé se ocitají bez opory rodičů, daleko od své rodné vesnice, v cizím a radikálně odlišném prostředí velkoměsta. Zde se proto mohou cítit poněkud opuštění a bezradní. Hledají nové přátele a novou orientaci, přičemž právě kroužky islamistů mohou být zárukou solidnosti (Hoffman 1995). Není náhodou, že k příklonu k politickému islámu došlo vůbec poprvé v prostředí íránských a arabských studentů studujících v zahraničí (Arjomand 1986). Islamisté navíc studenty vidí jako svou hlavní cílovou skupinu, na kterou cílí své propagandistické úsilí. Ostatně samotní jsou často také ještě studenty (Dekmejian 1995).

Pro vlády se proto kontrola univerzit stala spolu s kontrolou armády předmětem prvořadné významnosti, zásadní otázkou jejich politického přežití. Režimy se na univerzitách často snaží organizovat vlastní konkurenční studentská sdružení, podnikat propagandistické kampaně a získat studenty na svou stranu. Zatýkat a věznit nejradikálnější kritiky a ty méně nebezpečné povolávat pod záminkou branné povinnosti ze studií do armády a zde je s pomocí vojenského drilu a šikany „pacifikovat“. Tajné služby se také stejně jako ve vojsku snaží infiltrovat různé neformální skupinky, rozmisťovat všude své informátory a agenty, zasévat mezi studenty pocit strachu a vzájemné nedůvěry. V rámci politiky „cukru a biče“ se konečně těm skutečně nejtalentovanějším mladým kritikům snaží nabízet kooptaci do struktur režimu, a zajistit si tak jejich celoživotní loajalitu namísto celoživotní peprné kritiky (Richards a Waterbury 2008).

Ještě před dvaceti třiceti lety by velká část studentů inklinovala k opozičnímu marxismu a revoluční levici. Sekulární ideologie se však mezitím zkompromitovaly a vakuum vzniklé jejich diskreditací zaplnil islamismus jako nová forma protestního politického diskursu (Roy 2004). Právě na univerzitách, jakýchsi „laboratořích“ politického myšlení a aktivismu, islamisté záhy převzali politická témata a ideologické koncepty marxistů, svého času nejvítanější části opozice. Jejich témata však právě zde modifikovali a uchopili jazykem islámu. Verbalizovali je tak ve všeobecně kulturně bližších, srozumitelnějších a atraktivnějších pojmech. Tím napomohli jejich jednoduššímu šíření v populaci. Například 60 % členů palestinského Hamásu tvoří bývalí

příslušníci nejružnějších marxistických skupin, podobné zázemí má řada dalších hnutí politického islámu, například v Egyptě, Tunisku nebo Alžírsku (Kepel 2004, Burgat 2002).

O sympatiích studentů k islamismu jako politické alternativě svědčí například jeden z nemnoha podrobných výzkumů na půdě Káhirské univerzity. Studenti byli dotazováni v roce 1988, kdy se egyptský režim opět pokoušel získat „srdce a mysl“ mladých lidí na svou stranu skrze novou ofenzívu na poli školní náboženské výchovy. Výsledky však především prokázaly neschopnost státu uspokojit poptávku univerzitních studentů na tomto poli. Vysokoškoláci se nechali slyšet (75 % respondentů), že pro-vládní náboženský establishment nenaplnuje jejich duchovní potřeby a ignoruje také sociální problémy mládeže i celé společnosti. Studenti se domnívají, že by se oficiální mešity měli více zapojit do života společnosti (100 %), měly by organizovat náboženská setkání pro mládež (87 %), organizovat školy pro náboženské vzdělávání (66 %), zvláštní třídy pro alfabetizaci negramotného obyvatelstva (60 %) nebo lékařské kliniky (58 %). To je přesně dikce islamistů horujících za větší angažmá náboženských institucí ve veřejném prostoru, která islám nechce redukovat jen na vztah člověka k Bohu.

Nejen islám v podání oficiálních duchovních, ale také apolitického mystického sufismu, který je chápán jako primitivní, mylná a lidová verze zbožnosti pro chudý venkovský lid, je studenty viděn negativně. Podle nich lidový sufismus dnes nepřináší nic pozitivního jak v sociální oblasti (75 %), tak při šíření islámu (60 %) a už vůbec ne v politice (84 %). Většina studentů ale na rozdíl od odmítaných provládních duchovních a sufismu hodnotí pozitivně islamisty, vesměs s nimi sympatizují, většina také zná název nějakého hnutí a dokáže vyjmenovat body jeho politického programu. Podle studentů islamisté berou v potaz i zájmy mládeže (75 %), snaží se zlepšit celou společnost, přispívají k šíření víry a k náboženskému obrození. Proto by rozhodně neměli být ze strany vlády pronásledováni jako dosud (82 %) (Starrett 1998).

Jednou z prvních zemí, kde univerzity prošly tímto vývojem od převahy sekulárních ideologií k islamismu, byl Írán. Ten v regionu prošel expanzí vysokých škol jako jeden z prvních. Podobný trend se pak rozšířil i v prostředí dalších sekulárních diktatur Blízkého východu. Například v Egyptě v rychlém sledu let 1975 až 1979 islamisté získali kontrolu nad volenými akademickými senáty všech fakult, přičemž je poté vystrašený prezident Sadat bez ohledu na akademické svobody a autonomii vysokých škol raději úplně zakázal (Arjomand 1986, Kepel 1996). Také v Pákistánu získala Džamáat-e islámí v letech 1977 až 1982 kontrolu nad studentskými senáty všech dvaceti tehdejších univerzit (Hoffmand 1995). Obdobně se vyvíjela

také situace v Palestině, kde při volbách do vysokoškolských samospráv v letech 1978 až 1987 dosahovali islamisté kolem 40 % hlasů na Západním břehu, v Gaze dokonce kolem 65-75 %. Mezi mučedníky a oběťmi represí diktatury Saddáma Husajna tvořili v 80. letech 20. století univerzitní studenti a čerství vysokoškoláci také drtivou většinu (Eickelman a Piscatori 1996). Velká část z demonstrantů, kteří v roce 1979 obsadili Velkou mešitu v Mekce, byli podobně studenti vysokých škol. Na univerzitě v Rijádu se proto po jejich popravě stali v čích ostatních studentů neoficiální mučedníci a neformální vzory hodné následování. Také v Malajsii, daleko za hranicemi Blízkého východu, se v 80. letech 20. století odhadovalo, že je celých 80 % vysokoškolských studentů aktivních v nějaké islamistické či misijní organizaci (Arjomand 1986).

Nad-proporční zastoupení vysokoškolských studentů bylo také podrobně doloženo v klasické studii dvou egyptských džihádistických skupin aktivních v 70. letech 20. století (Ibrahim 1982). Asi nejdetailnější výzkum z prostředí umírněného tuniského hnutí Mouvement de Tendence Islamique (MTI, obdoba egyptského Muslimského bratrstva) přinesl v roce 1984 Elbaki Hermassi. Zhruba 80 % členů tvořili univerzitní studenti, vesměs původem z venkovského prostředí. Nejčastěji se rekrutovali z vysoce prestižních a soutěživých oborů jako medicína, přírodní vědy nebo studium inženýrství. S často negramotnými rodiči je dělila poměrně velká mezigenerační propast (podle Hoffman 1995). Poté, co tato generace studentů odpromovala a vstoupila na trh práce, získali skrze ni islamisté postupně kontrolu také nad profesními svazy. Například v Egyptě se dostali nejprve do čela sdružení inženýrů (1987), poté lékařů (1988), farmaceutů (1989) či obchodníků (1989) a nakonec i právníků (1992) (Lubeck a Britts 2002).

Právě v modernizujícím se Íránu se také ponejprv objevil neustále se replikující vzorec nad-proporčně vysokého zastoupení inženýrů a techniků, mediků a přírodovědců v islamistickém hnutí. Naopak humanitně, sociálně-vědně či teologicky orientovaných studentů a absolventů je mezi islamisty nápadně méně. Naprosto totožná tendence výrazné dominance technické inteligence se ke všemu ve stejné době (od 70. let 20. století) projevuje také v rámci křesťanského (Spojené státy, Itálie, Polsko) a židovského fundamentalismu usilujícího o novodobou re-politizaci náboženství (Kepel 1996). Například v Egyptě v 80. letech 20. století sympatizuje s islamisty 60 až 80 % studentů medicíny a přírodních věd. Mezi filology je to jen kolem 25 % (Arjomand 1986). Jak je to možné?

Islamisté se snaží dohnat poznatky moderní západní vědy a snížit tak ekonomickou a vojenskou převahu Západu. Nadvláda Evropy a USA je totiž spatřována právě v ovládnutí

tajemství v podobě vědeckých objevů a jejich technických aplikací. Proto raději studují přírodní a technické obory a jsou také velmi hrdí na to, když se jim daří v těchto odvětvích obsáhnout stejné vědění jako jejich západní kolegové (Dekmejian 1995, Pipes 1996). Islamisté vlastně nejsou vůbec rozmrzelí z toho, že letadla nahradila velbloudy. Jen jim vadí, že v těch letadlech nemohou také sedět (Nazih Ayubi, podle Hoffman 1995: 208). Podobně i Gilles Kepel (1996: 29) konstatuje, že jde o lidi, kteří „chtějí ochutnat plodů modernosti a blahobytu, ale stále zůstávají jaksi stranou.“

Dalším faktorem může být skutečnost, že exaktní technické a experimentální přírodovědné obory ke svému osvojení zdánlivě nevyžadují přebírání západních hodnot, kultury a perspektiv jako je tomu v případě studia západní historie, kultury, filozofie nebo literatury. Matematika či anatomie se zdá býti ve srovnání se sociologií či politologií hodnotově minimálně neutrální (Dekmejian 1995)¹⁵⁷. Ba dokonce může jít o cestu k Bohu. Věda se totiž v jazyce Koránu řekne *ilm*. Tentýž výraz však znamená také zjevení. Všechny poznatky moderní vědy tak již byli v pohledu řady dnešních muslimů v různě obecné a symbolické rovině předjímány Koránem a jen dodatečně potvrzují, rozkrývají a zpřesňují to, co islám stejně již dávno ví. Jen to třeba ještě tak jasně nechápali. Islám tak anticipuje současné i budoucí poznatky moderní vědy (srov. Mendel 2008). V tomto duchu je pak možné chápat vědu a vědecký scientismus jako plně kompatibilní s náboženstvím. Jako něco, co vždy spolehlivě zpětně potvrzuje jeho správnost. Bůh dal lidem fyzický svět, jak praví jeden populární hadíth, aby ho poznávali. A skrze poznávání božího stvoření lze lépe poznat a pochopit také Boha-stvořitele samého (viz princip Boží jednoty *tawhíd*, zde je možno nalézt analogie a inspirace súfismem) (Hefner a Zaman 2007). V tomto duchu lze pochopit jako studium božího stvoření biologii, ekologii, matematiku, fyziku i meteorologii či genetiku. Jak dnes často svým žákům zdůrazňují věřící učitelé, v přírodě si má muslim „číst“ jako v Koránu: „Alláh stvořil svět tak, že se v něm vše recykluje a znovu použije. Do přírody Alláh umístil recyklační systém. Hodně recyklačních systémů. A jedním z nich je koloběh vody“. Jiný učitel se zase nechal slyšet, že žákům chce ukázat, že „Bůh je matematika“ (Starrett 2003: 99). Samotné studium pak lze chápat jako specifickou a zvláště bohubilou formu zbožnosti¹⁵⁸. V pojetí islamistů je ideálním mužem (*insan kamil*) právě ten, kterému se podařila vnitřní duchovní transformace prostřednictvím studia. Opakem pak je *džahil*, člověk nevědomý,

¹⁵⁷ Výše již bylo naznačeno západní smýšlení islamistů osvojené mimo jiné skrze vzdělávání západního typu.

¹⁵⁸ Může zde tedy fungovat jistá dialektika, kdy islamisté a fundamentalisté upřednostňují studium přírodních a technických věd, to pak zpětně dále potvrzuje a upevňuje jejich víru.

žijící v bludech a upínající se k nepravdivým věcem. Islámská obroda tak může být v díkci Maxe Webera dokonce silou vedoucí k racionalizaci Blízkého východu, stejně jako tuto roli v případě Evropy dle některých sehrála reformace a protestantismus (Roy 1992).

Konečně, islamisté touží po pevných záchytných bodech a naopak se obávají relativizace a nejednoznačnosti ve stále složitějším a proměnlivějším světě. Jako atraktivnější se jim pak zdá studium exaktních přírodních věd a přesných technických oborů, kde je většinou jen jeden výsledek správný a jen jedno řešení to nejlepší. Naopak je může znervózňovat nečernobílá analytičnost, nejednoznačnost a někdy i spekulativnost věd společenských a humanitních. Zde většinou vyřešení nějakého problému vede jen ke vzniku problémů nových a vedle sebe vždy v jistém napětí existují různá konkurenční paradigmaty, aniž by jakékoliv z nich trvale zvítězilo (Dekmejian 1995). Například indonéský šéf militantní organizace Laskar Jihad, Džafar Umar Tálib, se nechal slyšet, že jeho mladí islamisté rekrutující se z řad počítačových expertů, techniků a přírodovědců vždy spíše ocení jistoty islámu a přesnost islámského práva, než sociální a humanitní vědy, jež člověka vedou jen k ještě většímu vnitřnímu zmatku, relativizaci a neustálému pochybování (Hefner 2003).

Oproti technickým oborům a přírodním vědám jsou navíc sociální, psychologická a historická fakta odkrývaná společensko-vědními badateli chápána jen jako důsledek hříchu, nikoliv univerzálních lidských a společenských dispozic či historických tendencí, jež by bylo záhodno kdovíjak studovat. V dějinách neustálé štěpení všech společností na různě postavené třídy, vrstvy, kmeny, národy či konfesijní skupiny například není projevem zjištění sociologa Pitirima Sorokina či Ibn Chaldúna o tom, že všechny společnosti jsou nerovné a vnitřně stratifikované, ale důsledkem hříchu, který navíc lze i snadno napravit. Podobně také dochází k popření historie (kromě éry Proroka a prvních čtyř „správně vedených“ chalífů nepředstavuje nic zajímavého, jen postupnou degeneraci a návrat zpět do novodobé verze *džahilíje*), antropologie i psychologie (člověk cvičící se v ctnostech může být dokonalý, bez zbytečných tužeb a problematických potřeb). Společenské vědy neodpustitelně dokonstruují Boží jednotu (*tawhíd*) na části, a tím znemožňují její poznání (Roy 1992).

(6) Bitva o interpretaci islámu: Krize tradičních autorit a nová „lumpenintelligence“

Četl a vychutnal Shakespeara, Dostojevského, Čechova nebo Sartera. Obzvláštní slabost a zalíbení pak našel v Sofoklovi, jehož Oidipa prý v anglickém překladu přečetl snad desetkrát. A

pokaždé se při tom podle svých slov hoře rozplakal. Nejde však o typického evropského vzdělance a jemného gentlemana s kavářensky vytříbeným vkusem, nýbrž o palestinského lékaře Fathího Šiqáqího – pravověrného muslima, islámského radikála a šéfa organizace Islámský džihád, který měl v první polovině 90. let 20. století na svědomí dlouhou sérii teroristických útoků (podle Pipes 1996).

Na Blízkém východě se spolu s expanzí středního a vysokého školství v poslední čtvrtině 20. století zrodil nový dravý druh, který se masově šíří zdejším ekosystémem: islámský intelektuál. Spolu se vzestupem všeobecné vzdělanosti, kdy si stále více obyvatel neosvojuje jen základní gramotnost, ale studuje také na středních a vysokých školách, proto došlo k naprosto nové situaci v postavení tradičních islámských autorit. Ty od 70. let 20. století ztrácejí poprvé v historii islámu – a zdá se, že nenávratně – dosavadní mnohaletý monopol na výuku a výklad náboženství. V rostoucí míře se totiž musí konfrontovat a soutěžit se stále větším počtem nejružnějších samozvaných a stále asertivnějších laických interpretů islámu¹⁵⁹. Podkopání autority tradičních duchovních však ještě nemusí automaticky vést – a také nevede – k sekularizaci a úpadku islámu. Ba právě naopak. Zdá se totiž, že jde o jeden z hlavních faktorů náboženského oživení. Ale také vzestupu islamistů, kteří zaplňují vakuum vzniklé spolu s úpadkem prestiže tradičních učenců.

Autorita tradičních duchovních se mohla zdát pevná a neohrožená v situaci, kdy do nižších koránských škol docházelo ne více než 2-4 % populace. Elitnější madrasy pak vždy navštěvoval ještě menší zlomek, takže schopností solidně číst a porozumět textu disponoval méně než jeden člověk ze sta. V té době představovali tradiční duchovní všeobecně uznávané vzdělance, kteří byli negramotnému obyvatelstvu schopní s leccím poradit. Vědění znamenalo tehdy, stejně jako dnes, moc. Dnes je však prakticky veškerá mladá blízkovýchodní populace nejen gramotná a relativně zběhlá ve spisovné arabštině, jazyce Koránu, ale střední školu navštěvuje kolem 80 % a na univerzitě studuje okolo třetiny z nich. Vědění se demokratizuje a tak dochází k disperzi moci (viz grafy).

Islámští intelektuálové masově produkovaní systémem vyššího sekulárního školství si jednak mohou snadno přečíst Korán, jeho vybrané pasáže nebo sbírky hadísů sami, aniž by byli odkázáni na ústní zprostředkování tradičními autoritami jako tomu bylo v celé

¹⁵⁹ To ovšem neznamená, že by byl islám monopolizovaný *ulamá*, případně súfijskými šejky, kdy jednotlivý a homogenní, opak je pravdou.

dosavadní minulosti (Kropáček 2002). A také tak hromadně činí a obcházejí tradiční duchovní, o kterých se domnívají, že je již k ničemu nepotřebují, přičemž se v tomto ohledu velmi podobají evropské křesťanské reformaci: „Protestanti svého času a islamisté dnes se snaží přinutit věřící, aby se konfrontovali přímo se základními zjevenými texty a četli je přímo samotní, nikoliv aby je znali pouze přes zprostředkující nábožensko-politickou autoritu. Věří, že Písmo je tu pro každého.“ Islamisté dnes, stejně jako protestanti v raném evropském novověku, se tak snaží zlikvidovat náboženskou autoritu a monopol úplatných oficiálních duchovních spjatých se státní mocí (katolická církev kdysi, režimem placení ulamá dnes), kterou svými interpretacemi podporují a legitimizují (Ellis Goldberg, podle Starrett 1998: 231). Zjevná skutečnost, že zprostředkování islámu skrze tradiční učence není nutné či dokonce žádoucí se s oblibou dokládá vybranou citací Koránu: „Bůh je člověku blíže než krční tepna“ (Eickelman, Piscatori 1996: 70). Důrazný apel na přímé čtení zjevených textů přitom může mít smysl právě až v době zmasověného vyššího vzdělávání, která na Blízký východ zavítala teprve v poslední třetině 20. století. Ta zrodila poptávku po tištěných náboženských textech všeho druhu – nejen Koránu a sbírek hadísů, ale také různých zjednodušujících či dogmatických příruček a pamfletů, včetně těch politicky relevantních produkovaných islamisty (Eickelman, Anderson 2002).

Dále se noví islámští intelektuálové sebevědomě domnívají, že díky svému středoškolskému či vysokoškolskému diplomu disponují dostatečným vzděláním na to, aby tomu všemu dokázali porozumět úplně stejně dobře, ne-li dokonce lépe, než tradiční učenci či súfijští mistři. Přední súdánský islamista světového ranku, H. Turábí, například tvrdí: „Jelikož je veškeré vědění posvátné, nadpřirozené a náboženské povahy, chemik, inženýr, ekonom i právník jsou všichni ulamá.“ V podobném duchu se vyjadřuje i pákistánská těžká váha islamismu, Mawdúdí, dodnes citovaná daleko za hranicemi jižní Asie: „Každý, kdo zasvětil svůj pozemský čas a energii studiu Koránu a sunny a stane se zběhlým v islámském učení, je oprávněn hovořit jako expert ve věci islámu“ (Roy 1992: 36). V naprosto stejné logice se však nevyjadřují jen islamisté, ale i další noví islámští intelektuálové osnující své vlastní ideologické systémy inspirované nejrůzněji chápaným islámem – za všechny uvedme libyjského prezidenta Kaddáfího, autora „třetí univerzální teorie“ překonávající údajně nedostatky kapitalismu a socialismu: „Korán je v arabštině, můžeme ho tedy sami pochopit a nepotřebujeme imáma, aby nám ho vykládal“ (podle Kropáček 1996: 123). Větší povědomí stále většího množství muslimů o islámu než kdykoliv dříve vede k explozi diskusí na témata, která by tradiční muslimy nikdy ani nenapadly a

patrně by jim připadaly zcela absurdní: co je islám, jak by se měl správně praktikovat, jaký je rozdíl mezi „pravým“ věřícím a „pokrytcem“, jak silně je ten či onen člověk věřící, co je a co není správné islámské chování, jakým způsobem lze re-islamizovat a napravit muslimské společnosti, co říká islám o manželství, co přesně říká islám o výchově dětí, co říká islám o demokracii a lidských právech, co o izraelsko-palestinském konfliktu, co znamená džihád, jakým způsobem se chovat vůči ne-muslimům, mohou ženy pracovat mimo domov, jak by se měly zahalovat? (Roy 2004). Nově vzdělaní lidé nejen se zájmem sledují tyto diskuse a vybírají si mezi vzájemně konkurujícími názory ty, které jim na základě vlastní situace a zkušenosti vyhovují, ale sami do těchto diskusí také vstupují a nabízejí vlastní interpretace islámu šité na míru životu v moderním světě (Eickelman, Anderson 2002).

V jádru těchto diskusí stojí sílící přesvědčení moderně vzdělaných laiků o tom, že islám je univerzálním náboženstvím pro všechna geografická místa a historické doby, jen je ho vždy ve změněných situacích nutné zas a znovu adaptovat a permanentně uzpůsobovat. Tradiční duchovní však v tomto směru zaostávají, příliš se zkompromitovali mocí, rezignovali na hledání pravdy a dnešním stále vzdělanějším lidem nemají již moc co říci (Eickelman, Piscatori 1996). Noví islámští intelektuálové se proto domnívají, že mají všichni právo – a vzhledem k absentujícím a selhávajícím duchovním snad i povinnost – na interpretaci zjevených textů (právo na *idžtihád*). To je opravdové novum a dále to jen podemílá postavení tradičních ulamá, kteří tak přicházejí nejen o svůj monopol předávat a šířit náboženské vědění, ale také ho vykládat a interpretovat (Roy 1992).

Idžtihád je základní koncept klasického islámu a znamená samostatný úsudek v situacích, kdy Korán ani islámská tradice nedává žádnou jednoznačnou instrukci, jak daný specifický problém řešit. Vždy se týkal nejen náboženských a právních otázek, ale právě také záležitostí bytostně politických. Měl by být založen na solidní znalosti islámu, ale také na jeho racionální, věrné, avšak zároveň i dostatečně pružné, interpretaci. Aby nedošlo k nevěrnému zkreslení původní boží zvěsti, právo užívat samostatný úsudek bylo s nejvyšší opatrností vždy vyhrazeno jen těm nejerudovanějším právním znalcům. Interpretace islámu se navíc v sunnitském světě uzavřela zhruba v 10. století spolu s vyprofilováním čtyř hlavních právních škol (hanífovský, šáfiovský, málikovský a hanbalovský *madhab*, v šíitském islámu jsou „brány idžtihádu“ naopak stále otevřené). Poté již dochází jen k dílčím interpretacím v rámci těchto právních směrů, vždy by však měla být zachována konzistence s předchozí mnohaletou nábožensko-právní tradicí,

kterou je nejprve nutné dopodrobna zvládnout (srov. Mendel 2008, Kropáček 1996, 2002). „Brány idžtihádu“ jsou však podle nových islámských intelektuálů stále otevřené, přičemž se interpretačního zápolení může „demokraticky“ účastnit opravdu každý. Islám je příliš vážná věc na to, aby mohla být přenechána jen pochybným duchovním. Islamisté si v tomto duchu nárokují nejen právo všechno posuzovat a hodnotit z pohledu vlastního pojetí islámu, ale často také oprávnění vydávat veřejná nábožensko-právní dobrozdání k nejrůznějším otázkám (*fatwá*), prohlašovat domněle hříšné muslimy za exkomunikované kacíře a odpadlíky (*takfir*) a také proti nim a dalším nepřátelům vyhlášovat ozbrojený džihád. Tedy provozovat vysoce expertní aktivity vždy s největší opatrností vyhrazené pouze nejužší elitě duchovních, která celý svůj život zasvětila jen a pouze podrobnému studiu islámu (Roy 1992).

Až donedávna tedy věřícím muslimům ukazovali cestu pouze tradiční autority, které se dnes ocitají v krizi. Lidé se vždy obraceli pro radu a poučení k islámským učencům (*ulamá*) či právníkům (*fuqahá*) nebo k představitelům druhého pólu islámu, tedy k šejkům súfijských bratrstev (Kropáček 2002). Jejich autorita byla lokálně zakořeněná, zakládala se na uznání jejich erudice danou komunitou, která prakticky nedisponovala jakýmkoliv vzděláním a vzhlížela k nim nekriticky a s úctou (Turner 2007). Použijeme-li toto zjednodušující, avšak přehledné, rozlišení obou protilehlých pólů islámu („sharia-minded“ vs. „sufi-minded“), dostaneme tradiční konstelaci, kdy na jedné straně vystupuje islám elitních interpretů v podobě „super-vzdělaných“ učenců („super-literacy“), na druhé straně pak mystický lidový islám chápaný jako „oceán bez břehů“, který interpretují súfijští mistři („non-literate“) (s uvedeným rozlišením přišel Marshall Hodgson, podle Anderson 2003, ke kritice srov. Eickelman a Piscatori 1996).

A právě mezi těmito dvěma dlouhodobě zavedenými interpretačními póly se dnes rozkládá rychle se rozšiřující sféra nových a stále hlasitějších interpretů. Noví intelektuálové mimo jiné přispívají k rostoucí „kreolizaci“ islámu, tedy k propojování, kombinování a mixování těchto dvou základních tradičních náhledů na islám, které by jinak bez jejich zprostředkování zůstaly nadále spíše oddělené. Soubor vědění nových intelektuálů se však nesestává jen z různě povrchně osvojených verzí islámu. Korpus jejich vědění dále tvoří také sekulární ideologie (marxismus, liberalismus, nacionalismus), vůči kterým se vymezují, a především moderní věda, se kterou se setkávají na středních a vyšších stupních formálního vzdělávání. Také z těchto oblastí však pochytili spíše nesourodé a dílčí fragmenty, znalosti jsou i zde především zlomkovité a útržkovité. Namísto solidní znalosti Koránu daleko častěji čtou a diskutují nejrůznější letáky,

příručky, komentáře, kázání, fatwy, zjednodušující výklady, z kontextu vytržené sbírky citátů¹⁶⁰. Namísto hlubšího vhledu do západních ideologických systémů si osvojují jen povrchně pochopené pojmy a z nekonečných debat nabyté dojmy. Také poznatky moderní západní vědy jsou spíše útržkovité a nahodilé. Předpokládá se však, že jsou plně kompatibilní s islámem, protože Bůh dal lidem svět přeci proto, aby ho mohli poznávat (a skrze lepší poznání stvoření také lépe pochopit Boha-stvořitele), přičemž poznatky moderní vědy stejně nakonec vždy jen dokládají to, co už islám v různých metaforické rovině dávno zná. To vše se však zdá dostupné, pochopitelné a přístupné poznání každého člověka, stačí jen chtít a nebát se toho.

Vše se proto noví interpreti snaží jako typičtí samouci v rámci svého soukromého intelektuálního kutilství racionálně a s pomocí vlastního selského rozumu zkombinovat a pospojovat v jeden koherentní systém. Ve svém eklekticismu postupují vlastně úplně stejně jako Čapkův Pejsek s kočičkou, když vařily dort. Pospojují a smíchají vždy od všeho trochu: něco západních inspirací, něco islámské tradice, něco proti-západní rétoriky a trochu té vlastní invence. Také výsledek je většinou podobný. Jde vždy o jakousi koláž osvojeného vědění typickou častými odkazy na Korán a sbírky hadísů („Korán říká...“, „Vše je v Koránu“), odkazy na poznatky moderní západní vědy („věda říká...“, „věda ukázala...“) a někdy také na historický materialismus operující s domněle odhalenými zákonitostmi dějinného vývoje platnými i pro současnost a budoucnost („V historii...“)¹⁶¹. Tím se má dodat vlastnímu vědění autorita, stejně tak i častým způsobem citování a odkazování na nejrůznější jiné autory, ale klidně i mediální zdroje typu BBC, CNN nebo Al Džazíra (Roy 1992, 2004).

Jestliže tedy tradiční učenci (*ulamá*) absolvovali mnohaletý náročný výcvik, současní laičtí vykladači islámu, a to včetně islamistů, představují vesměs typické samouky a amatéry. Disponují zpravidla sekulárním vzděláním západního typu (typicky lékaři, učitelé, inženýři, technici nebo přírodovědci, méně často filozofové či humanitně vzdělaní učenci, viz dále podrobněji) (Kepel 2002). Ačkoliv jsou hotovi vyjádřit se z hlediska náboženství prakticky k čemukoliv, jejich názory a interpretace pak vesměs ústí ve zjednodušování, vulgarizaci islámu a

¹⁶⁰ Například přední súdanský islamista H. Turábí v rozhovoru sebekriticky poznamenal: „Znám francouzské dějiny lépe než dějiny Súdánu. Miluji vaši kulturu, vaše malíře, vaše hudebníky“. Se smutkem uvádí, že se islamisté vzdálili své kultuře i islámu, západní vědu a kulturu si naopak osvojili daleko silněji. Většina islamistických vůdců podle něj stejně jako on pochází „...z křesťanské, západní kultury. Mluvíme vašimi jazyky“ (podle Pipes 1996: 20, 23).

¹⁶¹ Takovýto mix různých zdrojů zdařile popsal jeden nový islámský intelektuál žijící ve Washingtonu: „Poslouchám Mozarta, čtu Shakespeara, dívám se na televizní seriály na Comedy Channel a také věřím v plnění islámského Božího zákona (šaría)“ (podle Pipes 1996: 20). Není však typický pouze pro islamisty, ale obecně veškeré nové islámské intelektuály.

v diletantství toho nejhrubšího zrna. Dochází k neustálé recyklaci a do nekonečna opakovanému citování několika málo vybraných konceptů, tezí, autorů a koránských pasáží. Nikoliv k myšlenkové originalitě a původnosti, ale spíše k intelektuální sterilitě (srov. Mendel 2008, Roy 1992, 2004).

Kapitolou samou o sobě je pak tak výrazné překrucování islámu, že dochází až k vynalézání zcela nové tradice, o které se však tvrdí, že je naprosto původní součástí samotných základů islámu (Eickelman, Piscatori 1996, srov. Barša 2001). V této souvislosti nelze přehlédnout radikální pozápadnění ve smýšlení a mentalitě sekulárně vzdělaných ideologů politického islámu, kteří přes všechnu proti-západní rétoriku a obsesi v návratu do „zlatého věku“ muslimské obce neprosazují nic jiného než jakousi islámskou verzi západní modernity. Diskontinuita a rozchod s islámskou tradicí často převažuje nad kontinuitou. Znalost a obdiv k Západu, jeho úspěchům a efektivitě nad zběhlostí v islámské tradici, kultuře a vlastní historii. Výsledkem je úplně nový a v moderním duchu převyprávěný islám, který by tradiční věřící nemusel vůbec poznat (Pipes 1996, srov. Barša 2001).

Změnou prošla organizace interpretů islámu: zatímco dříve šlo vždy o neformální síť duchovních bez jakéhokoliv centra a hierarchie (na způsob středověké korporace), které mohlo docházet k rozhodnutí konsensuálním a nedirektivním způsobem (např. při editaci Koránu, formování právních škol, viz výše), islamistům se více líbí organizace svých vykladačů, kazatelů a příznivců na způsob byrokratické hierarchické organizace, pokud možno s pokročilou dělbou práce západního stříhu, kdy pro ně vznikají nejrůznější specializované pozice a posty (viz i blízkost militantních organizací marxistickým buňkám než čemukoliv tuzemskému). To na Blízkém východě nemá historické paralely (iniciativu v tomto směru ale má režim Saúdské Arábie a také íránské šíitské duchovenstvo, uvést lze i jihoasijské reformní hnutí Deobandi z 19. století). Podobně se islamisté ostře rozcházejí s tradicí a přibližují Západu (západnímu feminizmu!) v postavení ženy. Tradičně se mělo za to, že žena má být co nejvíce doma (hlavně v zámožnějších městských rodinách, které si to mohly dovolit), na modlitby spíše nedocházet a šátek pak byl prostředkem spoutání nekontrolovatelné a destruktivní ženské sexuality. Dnes jsou naopak islamistky velmi aktivní ve veřejné sféře (studium, politický aktivismus, boj proti nepřítelům i profesní sebe-realizace). Nemodlí se doma, ale dochází na veřejné bohoslužby. A šátek se stává prostředkem ochrany a uchování cti, která by snad mohla být ohrožena budováním

kariéry a pilnou angažovaností v „nebezpečném“ veřejném prostoru mimo domov, plném cizích lidí (Pipes 1996, Roy 1992)¹⁶².

Snad nejvíce se ale mentální pozápadnění islamistických vůdců a ideologů projevuje v oblasti politiky a práva. Tradiční muslimové se politiky a vlády vždy spíše stranili (Lerner 1964). Z jejich pohledu představovala jen zdroj potíží v podobě odvodů do armády, výběru daní nebo nucených prací. Hlavním byl Bůh a život podle islámského práva. Pro islamisty je naopak v centru zájmu politika¹⁶³. Islám nově nevymezují vůči jiným náboženstvím, ale i vůči sekulárním ideologiím (například „Nejsme žádní socialisté ani kapitalisté, ale muslimové.“). Islám nechápou jen v tradičním duchu jako způsob života jednotlivce či malé komunity, ale nově jako univerzální nástroj k řízení a rozvoji celých společností. Stejně jako příznivci jiných ideologií věří, že z něj mohou odvodit návod na uspořádání politických, ekonomických i sociálních záležitostí aplikovatelný kdekoli na světě (viz heslo „Islám je řešení!“)¹⁶⁴. K islámu se islamisté ostatně začasté obrátili až díky neuspokojivé zkušenosti ze sekulární politiky (v první

¹⁶² Súdánský Turábí na adresu role žen v době, kdy se jím vedená Národní islámská fronta podílela na moci: „V Súdánu jsou ženy všude ve stejném postavení jako muži; slouží v armádě, jsou v politice i na ministerstvech.“ Dle jeho mínění islámské hnutí pomohlo osvobodit ženy. Také al-Banná, zakladatel Muslimského bratrstva, cítí potřebu se k tématu zcela „moderně“ vyjádřit: „Muslimské ženy byly svobodné a nezávislé po patnáct století. Proč se řídit příkladem západních žen, jež jsou na svých mužích po materiální stránce tak závislé?“ (Pipes 1996: 23). Podobně radikálnější egyptské skupiny již v 70. letech 20. století požadovaly vyváženost práv a závazků obou pohlaví s tím, že tuto rovnováhu muži v průběhu historie nespravedlivě zvrátili ve svůj prospěch a lidstvo se tak vrací zpět do stavu barbarské *džahilíje*. Ženy se podle nich mají vzdělávat a pokud zvládnou své prioritní povinnosti v rodinách, mohou i pracovat mimo domov, ačkoli by zde měli být spíše odděleny (Ibrahim 1982) Kapitulu samu o sobě představuje islámský feminismus hájící zájmy a emancipaci žen s odkazy na islám (Burgat 2002). Postoj islamistů je ale ambivalentní, je obtížné vysledovat jednotnou tendenci (Mendel 2008).

¹⁶³ Vztah politiky a islámu je na Západě velmi diskutovaný (Kropáček 1996, 2002, Mendel 2008). Zdůrazňuje se, že islám pokrývá všechny aspekty života a není možné oddělit politiku od náboženství, protože obojí splývá v jedno (Lewis 1990, 2003b). Nápadné je však to, že tento názor západních vědců (*césaropapismus*) sdílí hlavně islamisté, kteří jsou možná nejhlasilnější, rozhodně ale nemluví za všechny muslimy. Dále nelze přehlédnout, že k propojování náboženství a politiky dochází s rostoucí silou i mimo muslimské společnosti (Polsko, Spojené státy, Barma, Indie). Prorok, jakožto „chodící Korán“ a vzor všech muslimů, skutečně reprezentoval politiku i náboženského vůdce v jedné osobě. Také v Koránu najdeme řadu formulací nabádajících k poslušnosti „Bohu, Proroku a těm s autoritou“. K oddělování islámu a politiky však reálně začalo docházet krátce po smrti Proroka, již od dob první dědičné dynastie Umajjovců. Vydělila se zvláštní vrstva duchovních nezávislá na politické moci. Chalífa sice mohl i nadále vést páteční bohoslužbu a pronášet chutbu, od počátku tuto roli ale vykonávali i jiní. V historii také neměly muslimské státy nijak zvláštní charakter (Eickelman, Piscatori 1996). Také dnes se vedle islamismu těší rostoucí přízni apolitický neo-fundamentalismus, který klade důraz na nápravu jednotlivce skrze individuální úsilí, nikoliv na nápravu celých společností. Jeho mentalitu lze ve zkratce vyjádřit takto „Nejprve nastol islám ve svém srdci, pak bude nastolen i ve tvé zemi“ (saúdský šejch Al-Albání, podle Roy 2004: 249).

¹⁶⁴ Důraz na islám jako ideologii, nikoliv náboženství, obzvláště dobře vyniká z díkce dopisu, který Imám Chomejní adresoval ve snaze vyvézt islámskou revoluci prezidentu stagnujícího a upadajícího SSSR Michailu Gorbačovovi. Apeloval na něj, aby si nastudoval islám jako univerzální ideologii, kterou může SSSR přijmout, aby zaplnil ideologické vakuum hroutící se komunistické říše. Nápadně v něm však chybí pobídka k tomu, aby také sám konvertoval k islámu. Islám jako ideologie se odděluje od islámu jako náboženství, k její aplikaci není zapotřebí přijímat i víru, jde o dvě rozdílné věci (srov. Pipes 1996). Hlavní dílo Chomejního (2004) je ostatně o tématech bytostně sociálních a politických, nic se v něm čtenář nedozví o víře a vztahu k Bohu.

generaci jde často o bývalé marxisty, srov. Kepel 2002, Burgat 2002). Přitom jejich hlavní inspirace a impulsy k promýšlení náboženství přicházejí z bytostně světské sféry a z pozemského světa, jehož problémům čelí, nejsou primárně spirituální povahy jako v případě tradičních muslimů (Pipes 1996).

Také právo v podání islamistů vykazuje spíše podobné rysy se sekulárním právem provozovaným na Západě, nikoliv s tradičními přístupy. Jednoznačný posun nastal ve snaze kodifikovat původně nespoutaný a volný islámský právní diskurs do podoby sepsaných zákoníků a přesných paragrafů (v regionu s tím začali francouzští a britští kolonialisté a reformátoři Osmanské říše). Snahou je hledat a formulovat obecná pravidla aplikovatelná na všechny situace, případy a osoby. Zde lze nalézt kořeny případné dogmatickosti a nesmlouvavosti islamistů, protože tradiční islám naopak dokázal pracovat s různými právními názory a výklady dané otázky (např. fatwá různých právníků na danou věc mohla být odlišná i protichůdná). To se však neslučuje s efektivním výkonem centralizované státní moci, což vadí jak sekulárním diktátorům, evropským kolonialistům, tak i islamistům toužícím ujmout se vlády. S tím souvisí také výše naznačená tendence vytvořit z nezávislých znalců islámského práva státní zaměstnance organizované ve státě kontrolované hierarchické organizaci. Jestliže se navíc tradiční islámské právo vždy vztahovalo na jednotlivce ať se nacházeli kdekoli, islamisté infikovaní západními přístupy nově chápou právo teritoriálně (tradičně bylo důležitější kdo jste, nikoliv kde jste). Podle tradičního přístupu tak muslim například nemohl popíjet whisky ani v Káhiře, ani v New Yorku. Ať byl kdekoli, všude se musel řídit islámským právem. Naopak křesťané nebo jiní nemuslimové se mohli opíjet kdekoli a islámské právo do jejich životů nezasahovalo (viz koncept *dhimmi*, tedy tradičně náboženským menšinám židů, křesťanů a zoroastrovců poskytovaná právní a samosprávná autonomie). Dnes naopak islamisté vzhlížejí k modernímu západnímu konceptu plošné teritoriální platnosti práva a státní suverenity: „Islám přijímá teritorium jako základ právní jurisdikce“ (H. Turábí, podle Pipes 1996: 25). Největší dopad to má samozřejmě na náboženské menšiny, jež jsou nově nuceny žít podle muslimských pravidel (např. v Saúdské Arábii se křesťané musí postit o Ramadánu, v islamisty kontrolovaných částech Palestiny zase křesťanům v noci někdo záhadně tráví prasata). Neoriginálnost, eklektičnost a myšlenková poplatnost Západu je v díle islamistů naprosto zřejmá (podle Pipes 1996).

Ačkoliv zároveň nelze popřít, že někteří noví islámští intelektuálové přicházejí i s mimořádně originálními, promyšlenými, konzistentními a novátorskými přístupy (srov.

Kropáček 2002). Jejich jediným problémem však je to, že kromě několika málo kavárenských intelektuálů či akademiků, často navíc západních, pro svou „nudnost“ a myšlenkovou náročnost nikoho příliš nezajímají (Roy 2004). Oproti tomu islamisté, jakožto jedni z nejhlasilivějších a nejlépe organizovaných představitelů nových intelektuálů, nabízejí především jednoduché a široce přístupné politické čtení Koránu. Jak již bylo zdůrazněno, disponují moderní výchovou a vzděláním a hledají hlavně odpovědi na moderní problémy. Zájem o tento pozemský svět převažuje nad zájmem o transcendentno a víru. Stejně jako revoluční jihoamerické hnutí teologie osvobození v případě křesťanství tak například dokáží jazykem Koránu po svém převyprávět marxismus¹⁶⁵. Stejně tak dokáží doplnit kategorie islámu i do dalších západních ideologických koncepcí (např. *šúrá, hizb, mustadafún, umma*). Jejich hlavním tématem však je neislámský charakter společností, ve kterých žijí, a nutnost znovu islamizovat své muslimské spoluobčany. Zde vidí hlavní příčinu sociálních, ekonomických a politických problémů, jež je trápí především (viz heslo Muslimských bratří: „Řešením je islám“). Vzhledem k solidnímu vzdělání disponují poměrně vysokými kariérními aspiracemi. Současná blízkovýchodní společnost však – na rozdíl od historického vývoje Evropy a Spojených států v 19. a 20. století – nedokáže většinu nově vzdělané vrstvy integrovat; jak po stránce ekonomické, tak po stránce politické. Nenabízí jim žádnou budoucnost (punk z doby recese 70. let 20. století se svým heslem „no future“ je zde jako analogie zcela namístě), protože se z nich stává kriticky a revolučně naladěná „lumpeninteligence“ stylizující se do role samozvaných kazatelů. Ještě v 60. letech 20. století by se obraceli k sekulární levici a marxismu, dnes je jako protestní diskurs inspiruje islám (Roy 1992).

Výsledkem je mnohohlasnost islámu a ztráta šance kohokoliv na jeho monopolní výklad. Na rozdíl od nedávné minulosti se jím dnes zaštiťuje snad úplně každý, kdo chce něco prosadit: státní moc v čele se sekulárními i monarchistickými diktátory, tradiční duchovní, súfijští mistři nejrozumnějších mystických řádů, sekulární intelektuálové, mládež, fundamentalisté, liberálové, teroristé, spisovatelé a publicisté, inženýři, lékaři, vědci, profesori, umělci, armádní generálové, střední vrstvy, lokální vůdci, feministky, noví byznysmeni, velitelé ozbrojených milic, městská

¹⁶⁵ Příhodné jsou například verše Koránu: „A chtěli jsme zahrnout přízní Svou ty, kdož poníženi byli na zemi, abychom je příkladem i dědici učinili“. Dnes již legendární je revoluční výrok Imáma Chomejního z roku 1979 v duchu hesla „Proletáři všech zemí spojte se!“, jenž sledoval export íránské revoluce do zahraničí: „Chovám naději, že se po celém světě ustaví strana, která ponese jméno ‘Strana utlačených’“ (podle Kropáček 1996: 185, srov. Mendel 2008). Vůdce syrských Muslimských bratří Mustafá as-Sibáí v roce 1961 na adresu islámu a socialismu prohlásil: „Islámský socialismus uznává zákonnost soukromého vlastnictví a umožňuje tak nadaným členům společnosti účastnit se konstruktivního soutěžení... nevede ke třídnímu boji...je to morální socialismus“ (podle Kropáček 1996: 157).

chudina, politická opozice, příslušníci menšin, vlády a propaganda cizích či dokonce nepřátelsky naladěných zemí. Do politické arény vstupují stále další nové hlasy, které z ní byly donedávna vyloučeny (kromě rostoucího vzdělání stále většího množství lidí v tom hrají roli také nové mediální technologie, viz kapitola dále). Všichni soutěží se všemi o lidskou imaginaci, o veřejností přijímanou interpretaci náboženských symbolů a snaží se stylizovat do role těch, kdo autoritativně mluví za islám a s pomocí náboženského jazyka prosazují své vidění světa a své zájmy. Poslušnost Bohu a jeho pokynům totiž v praxi znamená poslušnost tomu, kdo jeho pokynům nejlépe rozumí, respektive o tom ostatní dokáže nejlépe přesvědčit. Každý si nárokuje to, že právě jeho interpretace je ta jediná správná, a také to, že právě jeho zájmy či politické ideály nejsou ničím jiným než správně pochopeným islámem a tím nejlepším pokračováním islámské tradice. Dochází tak k nezadržitelné fragmentaci a rozdrobení autority (Eickelman, Piscatori 1996, Starrett 1998).

Kardinální interpretační spor se pak vede o to, kdo má, a kdo nemá právo interpretovat islám (Roy 2004). Autoritářské režimy cítí, že ztrácejí půdu pod nohama. Nervózně zkoušejí zdůrazňovat nutnost oddělení politiky a náboženství a zejména údajnou bytostnou apolitičnost islámu. Jindy se však naopak upínají k islámu, aby si dodaly alespoň zdání legitimacy. Například marocký král Hassan II., který jinak legitimitu své moci vždy ospravedlňoval také svým genealogickým původem jdoucím až k rodu proroka Mohameda a titulem „ochránce věřících“, v roce 1993 jasně veřejně, a v duchu křesťanství, vyhlásil, že „Boží má být ponecháno Bohu, a císařovo císaři.“ Obdobný nekonzistentní pokus oddělit náboženství a politiku tváří v tvář hrozbě islamistické opozici vyzkoušely také diktátoři Jordánska, Alžírsko, Iráku, Tuniska nebo Indonésie¹⁶⁶. Jak se vyjádřil liberálně smýšlející soudce nejvyššího egyptského soudu a profesor srovnávacího práva Káhirské univerzity Mohamed Said Ashmawi: „Bůh chtěl, aby byl islám náboženstvím, lidé z něj ale udělali politikum“ (Eickelman, Piscatori 1996). Ještě častěji diktátoři upozorňují na nebezpečné zneužívání náboženství v politickém soupeření (nebezpečné především pro ně samé) a marně zdůrazňují že interpretace islámu má být přenechána speciálně vyškoleným expertům z řad (provládních) duchovních: „Zbožnost je otevřená a přístupná všem...ale náboženství – teologie, aplikovaná etika a dogma – je zapotřebí přenechat specialistům...ve

¹⁶⁶ Například irácký Saddám Husajn o sekulární socialistické státotraně Baas v roce 1977 prohlásil: „Naše strana není vůči náboženství neutrální. Stojí vždy na straně víry proti bezvěrectví, avšak není a nehodlá být stranou náboženskou“ (podle Kropáček 1996: 169). Postupně se však Husajn ruku v ruce s úpadkem legitimacy své moci a stupňováním krize irácké společnosti přikláníl k ospravedlňování své moci skrze islámské náboženství (Gombár 2001, Kepel 2004).

výsledku máme zabíjení, rozepře, polarizaci a ničení i strach, to vše ve jménu náboženství...jsou to obchodníci s náboženstvím, kteří chtějí dosáhnout svých cílů ve jménu víry i za cenu toho, že Egypt promění v moře krve“ (projev egyptského ministra náboženství Mohameda Ali Mahguba v roce 1989, podle Starrett 1998: 175, 185).

Ačkoliv může být lidmi najednou paralelně uznáváno i více autorit, tato strategie nese stále nejistější výsledky, a to především z pohledu autoritářských režimů, jimž se situace postupně vymyká zcela z kontroly. Islamistická opozice užívá náboženství k delegitimizaci režimů (*káfir*, *džahil*). Režimy se naopak snaží svou moc s poukazem na islám ospravedlnit a zároveň s pomocí téhož diskurzu zdiskreditovat i opozici¹⁶⁷. To je však stále více kontraproduktivní, protože islamisté mohou stále častěji nachytat vládu na tom, že ve skutečnosti nedodržuje náročné principy, jimiž se zaštiťuje (Eickelman, Piscatori 1996). Zcela v tomto duchu hovoří mladý alžírský učitel, který ilustruje tento mechanismus: „Vláda chce islám, ale aseptický, kontrolovaný, odpovídající jejím názorům. Jenže islám je dravý proud. Neodlišuje světské a spirituální. Jestliže se stát prohlásí za skutečně muslimský, pak musí sladit svá prohlášení a činy a zanechat dvojí řeči. S islámem si nelze beztestně zahrávat“ (podle Kropáček 1996: 128). Podobně tvrdě se svého času nechala slyšet i saúdsko-arabská islamistická opozice: „Saúdský trůn nelze svrhnout bez náboženské ideologie. Kdo žil mečem, mečem zhyne! A ten, jehož trůn byl vybudován na misijní výzvě (dawa), zhyne misijní výzvou! Dokud opozice nepřijme náboženskou ideologii, saúdský trůn nepadne“ (podle Kropáček 1996: 151).

Omezíme-li se jen na sféru společenských, ekonomických a hlavně politických témat, jež stojí v centru islamistické ideologie, výčet klíčových laických intelektuálů, ideologů a vůdců z řad islamistů, kteří neváhají ani minutu vyzvat tradiční učence na interpretační souboj, nemá téměř konce¹⁶⁸. Již zakladatel egyptského Muslimského bratrstva (zal. 1928), Hassan al-Banná

¹⁶⁷ Například syrský prezident Háfiz Asad po nekompromisním masakru 20 tisíc Muslimských bratří a srovnání se zemí povstaleckého města Hamá v roce 1982 prohlásil: „Oni jsou odpadlíci. My hájíme islám, náboženství a vlast“ (podle Kropáček 1996: 157, srov. Gombár 2001).

¹⁶⁸ Z předních ne-islamistických nových islámských intelektuálů, oblíbených i na Západě, jmenujme alespoň Íránce Abdolkaríma Sorúše (nar. 1945), který prosazuje nové hermeneutické čtení Koránu a rozlišuje svaté, neměnné zjevení náboženství od jeho vždy omezeného a částečného lidského poznání, jež je nepřekročitelně ovlivněno dobou a místem interpreta. Obdobně píše i syrský inženýr Mohamed Šahrúr (nar. 1938), který požaduje novou liberální re-interpretaci Koránu v duchu evropského osvícenství, přičemž byl tradičními duchovními z Al Azharu prohlášen za kacíře. V Egyptě lze za srovnatelného intelektuála a eklektika kombinujícího všemožné zdroje označit lékaře Mustafu Mahmúda (1921-2009). Významnou postavou je v Egyptě také bývalý sekulární levičák a dnes liberálněji smýšlející islámský soudce a intelektuál Tárik Bišrí (nar. 1933) (armádou roku 2011 pověřen vedením práce na nové ústavě). Má blízko ke straně al-Wasat, jež vznikla odtržením od Muslimského bratrstva (Kropáček 2002, Eickelman a Anderson 2003, Hesová 2011).

(1906-1949), působil jako učitel na základní škole. Hned odpočátku, kdy přes den vyučoval děti ve státní škole a po večerech přednášel jejich rodičům o islámu, se dostával do rozepří s místní klasicky vzdělanou náboženskou elitou. Patrně nejvlivnější islamistický myslitel a aktivista celého 20. století, Sajjid Qutb (1906-1966), získal pedagogické vzdělání západního typu (přesněji britského), aby se poté z dráhy učitele vydal na dráhu spisovatele, literárního kritika, funkcionáře egyptského ministerstva školství a nakonec šéfideologa a čelního představitele Muslimského bratrstva, které se již tou dobou proměnilo v nadnárodní hnutí s mnoha nezávislými pobočkami a odnožemi v celém arabském světě (Bahrajn, Sýrie, Palestina, Jordánsko, Irák, Saúdská Arábie, Kuvajt, Libye, Alžírsko, Tunisko). Známa je jeho anabáze spojená s dvouletým (1948-1950) pobytem ve Spojených státech, které zpočátku velmi obdivoval, a to včetně západního způsobu života. Také další vůdci egyptského Muslimského bratrstva nezískali své vzdělání v madrasách, nýbrž v sekulárním vzdělávacím systému, jenž byl vytvořen po vzoru evropských vzdělávacích institucí: Hassan al-Hudaybi (1949-1973) byl právník a soudce, podobně jako i Umar al-Tilmisani (1973-1986), Muhammed al-Nasr (1986-1996) a Mustafa Mashhur (1996-2002) patřili k rodinám velkých pozemkových vlastníků a obchodníků, ani Ma'mun al-Hudaybi (2002-2004) nevystudoval madrasu, Mohammed Mahdi Akaf (2004-2010) vystudoval učitelství tělesné výchovy a dále pokračoval ve studiu sekulárního britského práva, konečně současný vůdce Mohammed Baddie je veterinář a univerzitní profesor.

Na okrajích stále více umírněného egyptského Muslimského bratrstva se pak pravidelně odštěpují menší a radikálnější skupiny se sklony k ozbrojenému boji, jež jsou nespokojené se slabými výsledky a kompromisním přístupem islamistů hlavního proudu, i když s nimi sdílí společné cíle. Také v jejich čele však vždy stojí sekulárně vzdělaní vůdci, často s velmi nadprůměrnými výsledky dosaženými na středních a vysokých veřejných školách. Přitom cílem jejich útoků se nestávají jen sekulární představitelé diktátorských režimů, ale právě také konkurenční tradiční duchovní, často spjatí a zkompromitovaní politickou mocí. Radikální islamisté pro ně nemají dobrého slova, chápou je stejně negativně jako zbytek zkompromitovaných státních zaměstnanců v čele s byrokraty. Jsou to jen „prospěcháři“, „loutky“ a „papoušci“ režimu omezující se pokrytecky jen na rituální a formalistickou stránku islámu a zcela vyprazdňující jeho socio-politický rozměr (Ibrahim 1982).

Zemědělský inženýr Mustafa Šukrí založil proslulou sektu *At-takfír wa l-hidžra* (*Jama'at al-Muslimin*) distancující se životem v izolovaných komunitách od většinové zkažené

společnosti. Její aktivita vyvrcholila roku 1977 únosem a vraždou bývalého egyptského ministra náboženství Husajna al-Dhahabi. Šlo o typického duchovního z pro-vládního establishmentu zaměstnaného na al-Azharu, který z pozic islámu nesmlouvavě kritizoval islamisty jako „odpadlíky“. O krvavý politický převrat se již v dubnu 1974 pro změnu pokusila radikální skupina armádních techniků s příznačným názvem „Technical Military Academy Group“ (také zvaná *Shabab Muhammad*) rekrutujících se z vojenského učiliště. Vedl ji Sálíh Sirya disponující doktorátem z přírodních věd. Ideologickou výzbroj další podobné organizaci, Džihád, poskytl elektrotechnik Abdassalám Faradž ve svém populárním samizdatovém spisku *Džihád, zrazená povinnost*, kde tvrdí, že zatajeným šestým pilířem islámské víry je povinnost každého muslima vést boj proti muslimským vůdcům, kteří se odvrátili od islámského práva. V tomto duchu pak při atentátu z roku 1981 nezavraždil prezidenta Sádáta žádný absolvent koránské školy či náboženského učiliště, nýbrž sekulárně vzdělaný armádní poručík Chálid al-Islámbúlí (Kepel 2002, Kropáček 1996).

Současným patrně nejvlivnějším představitelem vzešlým z egyptské organizace *Džihád* je bývalá pravá ruka Usámi bin Ládina a ideový vůdce Al Kajdy, lékař Ayman al-Zawahirí. Ten si jako každý nový islámský intelektuál typicky osobuje právo tradičně vyhrazené jen náboženským autoritám, tedy právo interpretovat islám, právo veřejně vydávat nábožensko-právní dobrozdání *fatwá* a dokonce také vyhlášovat ozbrojený džihád. Ostatně samotný saúdský Arab bin Ládin vystudoval prestižní sekulární střední školu a na univerzitě poté studoval civilní inženýrství a veřejnou správu, přičemž mezi jeho oblíbenou četbu kromě Koránu patřily práce amerického polního maršála Montgomeryho nebo francouzského generála a prezidenta Charlese de Gaulla (Kepel 2004, 2008). Již první bombový útok na Světové obchodní centrum v New Yorku (1993) však měli na svědomí lidé obdobného sekulárního vzdělání a západního ražení. Jeden z nich, mladý Jordánec Ijád Ismáíl, na americké univerzitě studoval výpočetní techniku a jeho bratr o něm prohlásil „miloval vše americké, od kovbojek po hamburgery“, přičemž jeho rodina ho vždy považovala za „dítě Ameriky.“ Předpokládaný „mozek“ technického provedení atentátu a expert na výbušniny, Ramzí Júsuf, získal elektroinženýrský titul ve Velké Británii (Pipes 1996: 20).

Také daleko za hranicemi Egypta pozorujeme naprosto totožný vzorec. Vůdci islamistických hnutí i zde v drtivé většině disponují sekulárním vzděláním západního typu, přičemž jejich veřejné aktivity a sebevědomí většinou velmi irituje tradiční duchovní autority odchované v madrasách. Spolu s Egyptanem Qutbem je za nejvlivnějšího islamistu 20. století

pokládán Pákistánec Abú Mawdúdí (1903-1979). Část vzdělání sice získal v madrase, tu však kvůli smrti otce nikdy nedokončil a svá studia završil jako samouk mimo formální vzdělávací systém (také v dětství dostával nejprve lekce doma od otce a různých učitelů, kteří za ním docházeli). Jeho původní profesí byla žurnalistika, ačkoliv po roce 1941, kdy založil hnutí a politickou stranu Džamáat-e islámí blízkou egyptskému Muslimskému bratrstvu (strany téhož jména dnes nezávisle funguje i v rámci pluralitního volebního systému Indie a Bangladéše), se stále více angažoval v politice. Hluboký ponor do západní kultury a stylu myšlení získal skrze studium anglického jazyka. Příznačné v této souvislosti je skutečnost, že jeho laicky tvořená strana si vždy konkurovala s jinou menší islámsky orientovanou stranou sdružující naopak převážně pákistánské duchovní (srov. Hoffman 1995, Pipes 1996).

Podobně alžírský vůdce Fronty islámské spásy – která ve volbách v roce 1990-1 drtivě porazila sekulární vládní Frontu národního osvobození – Abbásí Madaní vystudoval pedagogika v Anglii, kde také na prestižní University of London získal doktorát, aby pak v rodném Alžírsku působil jako univerzitní profesor, nikoliv jako kantor v tradiční madrase. Jeho dosud patrně nejvlivnější súdánský kolega Hassan Turábí vystudoval práva v Anglii na renomované University of London a na prestižní Sorbonně ve Francii (poté ještě jako stipendista rozsáhle cestoval po USA). Těžká váha tuniských islamistů, dlouhodobý kritik diktatury bin Aliho a vůdce zdejší největšího hnutí Nahda, Rašíd Ghannúší, pro změnu nejprve studoval na Káhirské univerzitě zemědělství, pak ale odešel do Damašku za filozofií, v jejímž studiu pokračoval i během svého ročního pobytu na pařížské Sorbonně. Před svým vynuceným odchodem do exilu – a pokud zrovna náhodou nepobýval v tuniském vězení – vyučoval na střední škole (důvěrná znalost Západu pak pramení také z politického azylu získaného v roce 1993 ve Velké Británii). Podobně i marocký šejk Abdassalám Jásín řídící největší islamistické sdružení Spravedlnost a dobročinnost – předtím než poslal králi otevřený dopis nazvaný Islám, nebo potopa (1974) a byl po poradě s duchovními zavřen na psychiatrii – působil jako učitel a posléze jako inspektor ministerstva školství se specializací na francouzský jazyk¹⁶⁹ (podle Gombár 2005, Hoffman 1995). Stejně tak i Lajs Šubajlát, předseda jordánské asociace inženýrů, vede neúnavně řeči o nutnosti znovuvytvoření ideální společnosti Proroka Mohameda, přičemž však stejně jako většina

¹⁶⁹ V otevřeném dopise králi mimo jiné stálo: „Ať odpovíš jakkoliv, milý Prorokův pravnuke, nebudeš moci zakázat slova pravdy a spravedlnosti, která hlásám já“ (podle Kropáček 1996. 128).

jeho islamistických kolegů „v přední linii čelí modernímu životu“ a je velmi hrdý na to, že dokáže Západu konkurovat a čelit v jeho nejsilnějším oboru (Pipes 1996).

Současný šéf Hamásu a palestinský premiér Ismáil Hanijá vystudoval arabskou literaturu na univerzitě v Gaze. Nápadně velká část jeho ministrů (po vítězství ve volbách v roce 2006) se pyšní vysokoškolskými diplomy ze Spojených států, Velké Británie či Německa. Ostatně ani duchovní vůdce a spoluzakladatel Hamásu, šejch Ahmed Jasín (zabit izraelskou raketou v roce 2004), ačkoliv krátce studoval na káhirské univerzitě al-Azhar a poté pronášel pravidelná a velmi populární páteční kázání v mešitě, nedisponoval klasickým náboženským vzděláním. Kvůli ochrnutí studoval sám doma jako typický samouk a k předmětům jeho širokého zájmu patřila vedle islámu i filozofie, politologie, sociologie a ekonomie (civilním povoláním byl učitel arabštiny na základní škole). Jeho partner ve vedení Hamásu a „mozek“ organizace, Abdel Azíz Rantíssi (také zabit raketou v roce 2004), vystudoval genetiku a dětské lékařství na egyptské univerzitě v Alexandrii, odpromoval jako nejlepší z ročníku, aby poté přednášel parazitologii a genetiku na univerzitě v Gaze (Čejka 2007, Juergensmeyer 2002). Další historicky výrazný politický šéf Hamásu, Músá Muhammad Marzúk, získal doktorský titul ze strojírenství na Státní univerzitě v americké Luisianě. Ve Spojených státech ostatně často pobýval od roku 1980, po roce 1990 z obav o svůj život trvale (Pipes 1996). Teroristické útoky Hamásu vymýšlel proslulý Jahjá Ajjáš, kterému v Gaze pro jeho schopnosti nikdo neřekl jinak než „inženýr“. Sebevražedné akce radikálnějšího palestinského hnutí Islámský džihád pro změnu dlouho organizoval lékař Fathíh Šiqáqí, o kterém již byla řeč v úvodu (zavražděn izraelským Mosadem na Maltě v roce 1995) (Kropáček 1996).

Také v řadách umírněných tureckých islamistů najdeme pouze sekulárně vzdělané vůdce z řad technické inteligence. Šéf Strany prosperity (Refah Partisi), jež zvítězila ve volbách v roce 1995, Necmettin Erbakan, vystudoval techniku v Istanbulu a v Německu. V průběhu své oslnivé kariéry se stal profesorem Vysokého učení technického v Istanbulu, později vedl prosperující továrnu na dieselové motory, aby se nakonec stal předsedou Turecké obchodní komory (Pipes 1996). Bývalý prezident Turgut Ozal, pro něhož se stala rehabilitace islámu celoživotním politickým projektem, pro změnu studoval ve Spojených státech prestižní Massachusetts Institute of Technology. Stejně i současný premiér a šéf konzervativně orientované Strany spravedlnosti a prosperity (AKP), Recep Erdogan, vystudoval ekonomii a administrativu na istanbulské

Marmarské univerzitě, aby se nejprve profesionálně věnoval fotbalu a komunální politice (Pirický 2006, Roy 2005).

Dokonce i ve velmi specifickém islamistickém šíitském Íránu, kde se duchovní postavili do čela revoluce a podle ústavy dnes kontrolují některé klíčové mocenské instituce, představují „vousatí inženýři“ a technokraté nápadnou většinu všech vlád ustavených po revolučním roce 1979. Například výrazná tvář islámské revoluce, inženýr Mehdi Bazargan, vystudoval techniku ve Francii (Pipes 1996). Ani konzervativní prezident Ahmadínežád, který vystudoval dopravní inženýrství a je dlouhodobým členem nejužšího vedení vlivné Islámské společnosti inženýrů (technokratické politické uskupení bojující proti pronikání západní kultury a snažící se šířit osvětu v oblasti politiky, techniky, vědy a náboženství), není výjimkou. Ostatně jednu z nejnebezpečnějších opozičních skupin vůči současnému náboženskému režimu představují laičtí islamisté z hnutí Mudžáhidín-e chalq (Lidoví bojovníci), kteří před rokem 1979 bojovali proti sekulární pro-americké diktatuře, dnes se obrátili proti režimu duchovních. Jejich neformálním ideologickým vůdcem byl marxistický sociolog pyšnický se doktorátem z francouzské Sorbonny, Alí Šariátí (1933-1977), jehož vliv je dodnes znát daleko za hranicemi Íránu. Své revoluční myšlení zformoval právě při svém studijním pobytu (1960-65) ve Francii (Cvrkal 2007, Kepel 2002, Gombár 2001)¹⁷⁰.

Právě kauza Íránu ilustruje, jak západní analytici přeceňují roli údajně dogmatických kleriků, a naopak podceňují „negativní“ roli laických technokratů disponujících technickým či přírodovědným vzděláním západního typu. Rozhodně totiž nelze říci, že většina šíitských duchovních spadá mezi islámské revolucionáře. Odhaduje se, že zhruba 15 % duchovních je na straně současného režimu a přibližně stejně velký tábor naopak vystupuje velmi ostře proti. Zbylá většina duchovních je dlouhodobě apolitická, otevřena diskusi, rozdílným pohledům a perspektivám a také nejrozumnějším novým výzvám. Tradičně odmítá radikalismus jak v myšlení, tak i v politice. Islám pro ni představuje umírněnou „zlatou střední cestu“, kterou je zapotřebí neustále hledat. Této charakteristice odpovídá například Mohamed Chátamí a řada dalších kritiků současného represivního režimu z řad prominentních duchovních. Ti se domnívají, že revoluci po roce 1979 „ukradla“ úzká mocenská klika a Írán by měl být demokracií s vládou lidu, kde

¹⁷⁰ Alí Šariátí horoval za vládu laiků a oslovoval spíše mladé lidi a studenty, Chomejní byl sympatický části zbožných středních vrstev a obchodníků bazaru, přičemž propagoval svou novátorskou a podle některých kritiků heretickou vizi vlády duchovních (Kepel 2002, srov. také Chomejní 2004). Mezi svými islamistickými fanoušky ale měl také velké znalce marxismu, například Mortezá Motahharí (Pipes 1996).

duchovenstvo disponuje maximálně jakýmsi poradním hlasem a vykonává nanejvýše dohled nad politickým provozem (např. ajatolláh Ahmad Azarí-Qomí, Abdolláh Núrí či Chomejního žák a původně delegovaný nástupce na nejvyšší post v zemi ajatolláh Montazerí).

Oproti tomu „vstup inženýrů do politiky“ prokázal blízkovýchodním zemím ambivalentní, medvědí službu. Jakožto náboženští samouci a nedouci mají tendenci zastávat rituální, přísně ortodoxní a dogmatický směr islámu. Ačkoliv, nebo snad právě proto, že jejich znalosti islámského práva a teologie jsou velmi chabé a útržkovité, svůj světonázor zakládají na sérii dogmaticky chápaných pouček, které nejsou připraveni ani zpochybňovat, ani flexibilně interpretovat. Právě inženýři a profesní skupiny disponující přírodovědným vzděláním zastávají klíčové pozice v současné íránské vládě a státním aparátu. Na rozdíl od kleriků se starají o jeho každodenní fungování a demokracii velmi často pokládají za cizorodý produkt západní konspirace snažící se získat skrze něj kontrolu nad Íránem a jeho ropou (Sariolghalam 2008)

Poměrně specifická je také situace v Saúdské Arábii a Afghánistánu. V Afghánistánu se sice v bratrovražedné občanské válce rozpoutané po odchodu sovětské armády (1989) mezi jednotlivými frakcemi nakonec dosti překvapivě prosadilo hnutí Tálibán (vzniklo s pákistánskou podporou až v roce 1995) složené ze studentů radikálních pákistánských madras napojených na Saúdskou Arábii a orientujících se na miliony vykořeněných Afghánců žijících v tamních uprchlických táborech. Avšak v čele nejvlivnějších mudžáhidů bojujících proti domácím komunistům a sovětským vojákům dlouhodobě stáli sekulárně vzdělaní inženýři z Kábulské univerzity, kteří za svých studentských let pilně pročítali perský překlad díla S. Qutba. Mezi nimi zastával prominentní pozici především Ahmad Šáh Masúd, který velel organizaci Džamíjat-e islami (zavražděn v roce 2001 sympatizanty bin Ládina). A nábožensky radikálnější a méně tolerantní Gulbuddín Hekmatjár, jenž založil vlivnou skupinu Hezb-e islámí (Roy 1992). Ostatně ani hnutí Tálibán nelze chápat jako pokračování a vyústění tradice a kultury drsného Afghánistánu, ale spíše jako ostrou diskontinuitu se vším, co předcházelo. Tálibáni zrušili mnoha generacemi používané afghánské zvykové právo *paštunwalí*, aby ho nahradili „novotou“ v podobě svého chápání *šaríi*. Vzali moc odjakživa respektovaným kmenovým vůdcům a tradičním duchovním autoritám. Zakázali také většinu z typicky afghánských zvyků (hudba, tanec, pouštění draků, chov zpěvných ptáků). Ženy nosící šátky navlekli do burek a zakázali jim docházet do škol i do práce. Monumentální sochy Budhy, které po generace nikomu z Afghánců nepřekáželi, a pro některé dokonce sloužili jako cíl víkendových pikniků, se rozhodli

zničit střelbou z děl. Z pohodové, tolerantní a pohostinné země přitahující ještě počátkem 70. let 20. století zástupy evropských a amerických hippies hledající kvalitní opium a Ráj na Zemi tak učinili jedno z nejodpudivějších míst na světě (Roy 2004).

Režim v Saúdské Arábii je výsledkem symbiózy a sňatkové politiky královské rodiny Saúdů a duchovních z hnutí Muhammada ibn Abdalwahhába. Islamistickou opozici proti takovému klanu vedl při obsazení Velké mešity v roce 1979 bývalý příslušník Národní gardy Džuhajmán Utajbí. Také současní džihádisté aktivní pod hlavičkou al Kajdá na Arabském poloostrově disponují spíše sekulárním vzděláním (jde často o veterány z bojů v Afghánistánu, Kašmíru, Bosně), ačkoliv pro své činy nacházejí inspiraci a ospravedlnění mezi radikálními duchovními (al-Fahd, al-Chudajr) (srov. Beránek 2007). Ostatně samotní útočníci z 11. září 2001 rekrutující se převážně ze saúdských Arabů (spolu s Egypťany a Jemenci) neprošli vzděláním v tradičních madrasách, kde by snad podle konvenční představy mohli být indoktrinováni fanatismem a nenávisť vůči všemu západnímu, nýbrž moderním vzděláním evropského typu, často kombinovaným s dlouhým pobytem na Západě: „Méně se máme bát chlapců z madras, kteří možná mohou rozbít okno nebo zapálit auto v Loháre nebo Asyutu, ale spíše moderně vzdělaných mladých mužů jako Muhamed Atta“ (Starrett 2007: 230, srov. Roy 2004). Dochází zde však také k rostoucímu štěpení a střetům přímo uvnitř mocenské a náboženské elity, zejména mezi ortodoxními tradičními duchovními a příznivci královské rodiny Saúdů na straně jedné a radikálními salafisty na straně druhé (Kepel 2004).

Celkově tedy vidíme, že jádro islamistických organizací a hnutí dominantně tvoří sekulárně vzdělaní aktivisté s výrazně pozápadnělou mentalitou. To platí jednoznačně jak o středních kádrech tak i nejvyšších špičkách hnutí. Naprosto obdobný vzorec se s koncem 20. století začal prosazovat také v rámci nábožensko-politických hnutí daleko za hranicemi Blízkého východu; v rámci bohatých industriálních společností (např. Spojené státy, Japonsko, Belfast) i společností post-koloniálních či post-socialistických a stejně tak v rámci islámské, křesťanské, židovské, hinduistické, sikhské i buddhistické tradice (Juergensmeyer 1994, 2008, Kepel 1996).

Ačkoliv na Blízkém východě někdy pozorujeme určitou dvoupólovost a symbiózu laiků vychovaných sekulárním školstvím a duchovních odrostlých naopak v tradičnějších madrasách, sekulárně a západně vzdělaná složka vždy jednoznačně převažuje jak u hnutí hlavního proudu, tak také mezi militanty. Například v alžírské FIS představoval ve vedení organizace protiváhu středostavovského a sekulárně vzdělaného postaršího profesora Madaního mladý kazatel Alí

Benhadž, který namísto v mercedesu jako jeho kolega objížděl volební mítinky na mopedu a dokázal úspěšně oslovovat především mládež a městskou chudinu. V Egyptě se zase Muslimští bratři občas inspirují a odvolávají na některé tradiční duchovní Al Azharu, kteří nekolaborují s diktaturou tak moc jako ostatní (např. na mediálně známé šejky al-Ghazálí nebo Júsufa al-Qaradáwí). Podobně v íránské revoluci došlo ke kombinaci idejí Imáma Chomejního a sekulárně vzdělaného marxistického islamisty Alí Šariatí. Také v porevolučním režimu nelze přehlédnout nejen duchovní, ale i laickou složku. Přitom mezi oběma případnými ingrediencemi hnutí vždy panuje určité napětí, pravidlem však je, že ta sekulární prakticky vždy dominuje (Hoffman 1995, Arjomand 1995, Kepel 2002).

(7) Raketový růst aspirací vs. stagnace na trhu práce: Výbušná směs

Naprostá většina mých marockých studentů již na základní a střední škole snila o vysokoškolských profesích učitelů, lékařů, architektů nebo inženýrů¹⁷¹. A cílevědomost i tah na branku jim rozhodně nechyběl. Pro splnění svého „blízkovýchodního snu“ byli ochotní tvrdě pracovat. Docházet každý den přesně na čas do neklimatizované školy ve čtyřicetistupňovém vedru i v době letních prázdnin. Být v každé hodině aktivní a snažit se vždy naučit co nejvíce. Neustále se na něco vyptávat vyučujícího. Nebo nadšeně vypracovávat i ty domácí úkoly, které jsem vůbec nezařadil. Jaký rozdíl oproti žákům českých škol, říkal jsem si často. Nešlo samozřejmě o typické nebo „reprezentativní“ zástupce mladé vzdělané generace, nýbrž o její stále sílící, ambiciózní a na kariéru a profesní růstu orientovanou část. Co je ale čeká? Byl jsem šokován, když mi středoškolský učitel a spořádaný otec osmi dětí, v jehož rodině jsem měsíc bydlel, řekl, že si neví rady s uplatněním svých dětí, které se snaží motivovat k co největšímu vzdělání. Proto svému sedmnáctiletému synovi, jednomu z mých studentů, v létě již dvakrát sbalil raneček a poslal ho s pár eury v kapce do přístavů na sever, aby se tam pokusil nelegálně dostat do Španělska.

Expanze vzdělávacích systémů na Blízkém východě výrazně předběhla tempo ekonomického růstu, a tedy i možnosti daleko lenivějšího trhu práce, neschopného pojmout zástupy stále vzdělanějších a stále ambicióznějších absolventů. A také absorpční schopnosti zdejších politických systémů. Snaha některých režimů podchytit nezaměstnanost rostoucí

¹⁷¹ Zkušenost z dobrovolnického pobytu v pozici učitele angličtiny v marocké Zagoře, červenec, 2009. studenti měli za úkol připravit prezentaci a formou projektivní techniky také obrázky na téma „my dream job“.

populace prodloužením doby jejího vzdělávání (změna funkce vzdělávání z kariérního výtahu či pojišťovny zabezpečující jistotu středostavovského zaměstnání v parkoviště pro nepotřebnou populaci, srov. Keller 2010), jako v případě Pákistánu, jen odložila a dlouhodobě ještě vyostřila celý problém (Hoffman 1995). Zatímco v případě historického vývoje Západu byl postupný růst potřeb, aspirací a konzumu u stále širších vrstev relativně funkční, protože zpětně stimuloval ekonomickou motivaci, další hospodářský růst a celkovou modernizaci, v případě Blízkého východu je spíše disfunkční, protože příliš akceleroval, rozešel se s ekonomickými možnostmi (stagnující rentiérské) společnosti a vyústil v hlavní faktor politické radikalizace. Namísto vzestupné růstové spirály dané provázaností ekonomického růstu, růstu vzdělanosti a aspirací v intencích modernizačních teorií dnes v regionu Blízkého východu pozorujeme spíše dramatickou a disharmonickou divergenci těchto trendů, které spolu nikterak nerezonují (Lerner 1964).

Zvyšující se vzdělanostní úroveň však také v případě Evropy 19. a počátku 20. století výraznou měrou přispěla k „politickému probuzení“ Starého světa, k vzestupu masových politických hnutí a k politické radikalizaci (často se ostatně cituje příklad nacistického Německa jako nejvzdělanějšího národa tehdejší Evropy frustrovaného obzvláště tíživým průběhem ekonomické krize). Rostoucí vzdělání také zde u části nastupujících generací vytvořilo velká očekávání stran budování závratné kariéry a velmi navýšilo aspirace na vzestupnou sociální mobilitu (Brzezinski 1993). Již slavný irský historik podrobně zkoumající vývoj překotně se modernizující Anglie 18. a 19. století, William Lecky (1838-1903), si jasně všiml, že „vzdělání vede k přáním, které nedokáže zdaleka vždy naplnit“. Podobně jeho současník, britský správce Egypta Evelyn Baring Cromer (1841-1917), obávající se předvzdělané a těžko ovladatelné domorodé populace, na adresu vzdělávání v roce 1907 poznamenal: „...probudilo dosud nepřítomné nebo spící ambice...není se čemu divit, že vzdělaná mládež začíná požadovat větší vliv na řízení a na správě země“ (podle Starrett 1998: 236). Pokud tedy vzděláním vybuzené naděje a aspirace nebyly naplňovány, vedlo to i v Evropě, případně v jejích zámořských koloniích, k frustracím a radikální kritice tehdejších politických elit. Místo seberealizace na poli ekonomickém a při budování kariéry tak došlo k seberealizaci velkých částí vzdělaných a ambiciózních generací ve veřejné a politické sféře. Analogickým vývojem jako kdysi modernizující se Evropa dnes prochází, i když často ve vyostřenější podobě, současné rozvojové země, včetně Blízkého východu (Brzezinski 1993). Jen s tím rozdílem, že se dnešní bezprizorní

vzdělanci neuchylují k sekulárním, ale spíše k náboženským protestním hnutím a opozičním ideologiím.

Zvyšující se vzdělání i dnes stimuluje konzumní, profesní, kariérní i politické ambice. Vysokoškoláci od života a společnosti očekávají více než středoškoláci. Držitelé středoškolských diplomů zase míří výše než jejich sotva gramotní vrstevníci. Nezaměstnanost je pak sice vždy politicky citlivý problém, nicméně z hlediska politické rebelie jsou nejnebezpečnější zástupy nezaměstnaných z řad bezprizorních ambiciózních vysokoškoláků. Rozpor mezi aspiracemi a zakoušenou bezútěšnou realitou je v jejich případě největší, v jejich řadách rostou frustrace a zvyšuje se riziko politických revolucí z nenaplněných rostoucích očekávání. Nejde o chudé lidi žijící v absolutní bídě a nemající nic, nýbrž o ty, kteří již mají dost, ale vzhledem ke svému vzdělání chtějí ještě daleko víc (Davies 1962, Huntington 2006). K modelové blízkovýchodní revoluci tento mechanismus přispěl v případě Íránu (1979), kdy se v letech před revolucí rychle stupňovaly aspirace širokých vrstev obyvatelstva, které však byly stále více frustrované, protože postupně dalece předběhly možnosti ekonomiky. A také z důvodů nespravedlivého dělení ropných zisků mezi úzkou mocenskou elitu. K revoluci pak došlo záhy po poklesu světových cen ropy, což vedlo k poklesu životní úrovně středních i nižších vrstev (Kepel 1996, 2002). O podobném scénáři možného vývoje se již dlouho diskutuje v souvislosti se Saúdskou Arábií a dalšími státy Zálivu (srov. Klare 2004).

Růst vzdělanostní úrovně provázený růstem kariérních aspirací a očekáváním zasloužené vzestupné sociální mobility tedy v prostředí ekonomicky stagnujících režimů s tragickou situací na trhu práce ústí v masové frustrace čerstvě se rodící inteligence. Ta za svou referenční skupinu zprvu (podle výzkumů provedených v 50. letech 20. století) velmi často považovala západní střední vrstvy či domácí ekonomické a politické elity, s jejichž životním stylem byla vzhledem ke svému vzdělání dobře obeznámena (Lerner 1964). Vzhledem k určité inflaci blízkovýchodních vysokoškolských titulů, které již dnes svého držitele nemohou ani zdaleka automaticky katapultovat do nejvyšších politicko-ekonomických vrstev, současní absolventi o něco realističtěji aspirují na příslušnost k „bílým límečkům“ a k zajištěné střední vrstvě. Kromě v regionu populární práce státního úředníka sní o kariéře vojenských důstojníků, inženýrů, lékařů nebo učitelů (Starrett 1998). I to je však stále větší problém. Školy totiž neustále chrlí takové množství absolventů, které zaostalé ekonomiky a pře-zaměstnané státní aparáty již nadále nedokáží absorbovat. Také tyto osvědčené post-koloniální mobilitní kanály (např. armáda,

byrokracie, základní školství, duchovenstvo) jsou již dnes zoufale přetíženy. Z inteligence se tak stává nezaměstnaná a pod praporem různých ideologií rebelující „lumpeninteligence“ (Roy 1992, Eickelman a Piscatori 1996).

Reálně si mohou nadbyteční vysokoškoláci vybrat z několika možností. Buď se jim nakonec skutečně podaří najít pracovní uplatnění odpovídající jejich vzdělání. Bohužel až příliš často záhy zjistí, že jedinou nevýhodou jejich vysněného povolání je to, že příjem nestačí k užití rodiny. Proto na Blízkém východě máme tolik vysokoškolsky vzdělaných úředníků, kteří si po večerech přivydělávají jako recepční v hotelích. Nebo učitelů, jejichž hlavní příjem (až desetinásobek oficiálního platu!) pochází z doučování svých vlastních žáků v době po regulérním školním vyučování. Množí se dokonce podezření, že tento systém vede k tomu, že si řada učitelů vytváří poptávku po svých službách jednoduše tím, že v době vyučování neučí příliš pilně; ostatně také učitel je jen člověk a musí si někdy odpočinout. Tato situace také vede k tomu, že i ženy a matky ze středostavovských rodin, často také se středoškolským či vysokoškolským diplomem, opouštějí domácnost a ucházejí se o zaměstnání na trhu práce, aby si jejich rodiny udržely středostavovský status a životní úroveň, což již nadále z jednoho platu možné není (Hoffman 1995).

Další možností je rezignace předvzdělaných absolventů, po jejichž pracovní síle není v zaostalé ekonomice zdaleka taková poptávka, na práci odpovídající jejich kvalifikaci a vzdělání. I tak se ale stává, že vysokoškolák čeká v pořadníku několik let na to, aby dostal licenci a mohl dělat alespoň taxíkáře. Velmi častou alternativou je ale právě dlouhodobá nezaměstnanost. Vzdělaní lidé jsou v regionu Blízkého východu daleko častěji nezaměstnaní než lidé méně vzdělaní. Obecně platí, že vůbec nejhůře jsou na tom sice středoškoláci (viz výše), nicméně vysokoškoláci platí také za nezaměstnaností ohrožený druh. Univerzitní diplom tedy dnes již rozhodně není automatickou výhodou na trhu práce a zárukou bezproblémové životní dráhy (Richards a Waterbury 2008, viz tabulka).

Jak již bylo řečeno, hlavní důvod je strukturální povahy, počet absolventů produkovaných vzdělávacími systémy roste daleko rychleji než tvorba nových pracovních míst v dýchavičné ekonomice. Pokud ekonomika nějaká pracovní místa vytváří jde daleko spíše o méně kvalifikované pozice. Oproti nevzdělaným lidem ale mají vysokoškoláci alespoň hypoteticky šanci do budoucna nějaký lepší džob sehnat, také proto častěji volí vyčkávací strategii. Navíc již oni samotní, jejich rodiny a příbuzní do svého vzdělání rozsáhle a dlouhodobě investovali (často

se celá rodina obětuje, aby mohl alespoň jeden potomek vystudovat a dostat práci ve veřejném sektoru). Chtějí tedy benefity plynoucí z vysokoškolských profesních pozic, nespokojí se hned po promoci jen tak s nějakým podřadným místem. Nevzdělání lidé se oproti tomu rozhodují jinak. Moc dobře vědí, že lepší práci stejně nikdy neseženou, takže při první příležitosti berou to, co se namane. Svou roli hraje také to, že vysokoškoláci vesměs nepocházejí z těch úplně nejbídnějších vrstev. Jsou tedy často pod ochranou trpělivých rodičů, kteří jim po nějakou dobu poskytují střechu nad hlavou. Toto provizorium se ve skutečnosti může protáhnout i na několik let, což je velmi nemilá situace, protože jak známo „nejen chlebem je člověk živ.“ Toto vyčkávání svých částečně (vesměs nikoliv středoškolsky či vysokoškolsky) vzdělaných potomků si však lidé z nižších vrstev s početnějším potomstvem nemohou dovolit (podobná situace je dnes také v některých průmyslově vyspělých zemích OECD, například v Itálii nebo Španělsku). Také proto je v jejich případě nezaměstnanost nižší, jsou nuceni obstarat si obživu a nemohou donekonečna vyčkávat na práci svých snů (Richards a Waterbury 2008).

Tab. 20 Míry nezaměstnanosti podle stupně dosaženého vzdělání v zemích MENA (v %)

Země (rok)	Bez vzdělání	Základní škola	Střední škola	Vysoká škola	Celkem
Alžírsko (1995)	9,6	30,9	30,9	68,4	27,9
Egypt (1998)	4,1	5,7	22,4	9,7	11,4
Maroko (1999)	9,4	26,3	32,4	37,6	15,6
Omán (1996)	5,6	13,4	24,8	2,8	10,8
Tunisko (1997)	10,2	20,8	15,4	6,4	15,7

Zdroj: World Bank, šetření pracovních sil (podle Richards a Waterbury 2008: 137)

Svou roli podle některých analytiků hraje také zákonodárství dusící ekonomiku a vedoucí k nízké flexibilitě pracovního trhu. Zejména pro malé a střední podniky, které jsou ale páteří blízkovýchodního ekonomického růstu (viz např. hospodářský úspěch Turecka posledních let), představuje zákonné nařízení, že firma nesmí po odpracovaném půl roce či roce zaměstnance propustit, nepřekonatelný problém blokující jejich další expanzi. Předimenzovaná ochrana zaměstnanců vede k tomu, že i prosperující firmy jen velmi opatrně nabírají nové zaměstnance a jen částečně tak využívají ekonomické příležitosti, jež se jim naskýtají. Nejvíce tím samozřejmě trpí uchazeči o práci, kteří se nacházejí vně, nikoliv uvnitř hospodářského systému (Richards a Waterbury 2008).

Naprosto zásadní důvod vedoucí k vysoké a dlouhodobé nezaměstnanosti vysokoškoláků je ale posedlost rodičů (a následně i potomků) z blízkovýchodních středních vrstev nejen vysokoškolskými tituly, ale také čistými kancelářskými pracovními místy pro své děti. Ačkoliv je již dnes v řadě zemí takový nedostatek kvalifikovaných řemeslníků (elektrikáři, zedníci, instalatéři), že jejich platy převyšují platy vysokoškoláků, zájem o učňovské obory dále klesá, zatímco zájemců o univerzitní studium rapidně přibývá. Pracovní místo ve veřejném sektoru je statusovým symbolem a věcí společenské prestiže¹⁷². Na rozdíl od ostatních pracovních příležitostí skýtá jistotu penzijního zajištění ve stáří, což je v regionu naprosto nesamozřejmý luxus. Dále jistotu doživotního zaměstnání, protože z takovýchto pracovních pozic ze zákona jedince prakticky nelze vyhodit (proto se také redukce blízkovýchodní byrokracie provádějí hlavně tak, že se zmrazí nábor nových pracovníků). Platy sice zejména zpočátku nemusí být nijak závratné, nicméně je šance a perspektiva kariérního postupu zaručená „věkovým automatem“. Navíc se již od nižších pozic naskýtá možnost braní úplatků. Tyto příjmy se spolu s kariérním postupem zvětšují a také roste šance stát se součástí širší klientely rentiérské ekonomiky, kde se již hraje o poměrně značnou moc, zisk a prestiž. Takto perspektivní zaměstnání navíc člověku velmi pomůže také na přeplněném sňatkovém trhu, kde zvýší jeho šance vůbec najít partnera.

Logika celého mechanismu, jehož nezamýšleným důsledkem je dnes masa nezaměstnané „lumpeninteligence“, byla v zemích jako Egypt, ale také Sýrie, Irák, Tunisko či Alžírsko po dlouhá desetiletí poměrně jednoduchá. Úspěšné absolvování bezplatné základní školy člověka opravňovalo ke vstupu na školu střední. Její úspěšné zakončení na opět bezplatnou školu vysokou. A co je nejpodstatnější, absolvování vysokoškolského studia bylo automatickou vstupenkou k v regionu prestižním pracovním pozicím ve státní správě nebo veřejném hospodářském sektoru (například v Egyptě zde ještě v 80. letech 20. století končila polovina absolventů středních škol a univerzit). Celý mechanismus se zablokoval v momentu, kdy množství vzdělaných uchazečů vysoce převýšilo absorpční schopnost veřejného sektoru a jeho poptávku po pracovní síle. Státy pak začaly ignorovat zaběhlé pravidlo garantující zaměstnání středoškolákům a vysokoškolákům. Absolventi vysokých škol proto dnes dlouhé roky čekají zapsaní v pořadníku na některou z vládních pozic, zatímco mezitím do jejich zemí proudí tisíce

¹⁷² Rozbujelý veřejný sektor dává pracovní místa až 70 % práceschopné populace Egypta. Maroko se svým 20% podílem představuje opačný konec škály. Ropné země Zálivu ve veřejném sektoru zaměstnávají kolem poloviny pracovní síly, v Saúdské Arábii je to kolem 40 % (Richards a Waterbury 2008: 141).

gastarbeiterů z okolních chudších zemí ochotných vzít nekvalifikovanou manuální práci, o kterou není takový zájem, protože se nechtějí společensky znemožnit (Richards a Waterbury 2008)¹⁷³.

(8) Odcizení od většinové společnosti a radikalizace nových intelektuálů

Díky závratnému tempu růstu vzdělávání se nově prohlubuje také mezi-generační konflikt a odcizení jednotlivých pokolení. Mezigenerační propast ve vzdělání je obrovská, navíc má v prostředí Blízkého východu často tří-generační charakter. Negramotní prarodiče a mnohdy sotva pologramotní rodiče ztrácí respekt v očích svých středoškolsky či vysokoškolsky vzdělaných potomků. S růstem vzdělání se radikálně proměňují jejich představy o budoucím životě, rostou kariérní ambice a životní očekávání. V této situaci se zdají rodičovské rady a „životní moudra“ shromažďovaná po celé generace kdesi na arabském, perském či tureckém venkově poněkud zastaralé. Také islám rodičů se najednou jeví v úplně jiném světle. Jako víra plná předsudků, „znečištěná“ neužitečným lidovým folklórem a dokonce i řadou omylů. Proto dnes dochází ke krizi mezigeneračního přenosu tradičních pojetí islámu a mladí, sociálně vykořenění muslimové se snaží poohlédnout po té „správné“ víře za hranicemi svého nejbližšího okolí. Včetně nejružnějších islamistických skupin (Roy 2004, Kepel 2002).

Právě z nespokojené a někdy i sociálně odcizené inteligence se vždy rekrutují ty skutečně nejradikálnější kontra-elity. Od neperspektivní profesní kariéry se obracejí k náhradním nadějím stran závratné kariéry politické. Politici extrémisté ochotní sáhnout k prosazení svých vizí i k násilí totiž vesměs pocházejí z těch nejmodernějších skupin obyvatelstva. Na to v regionu Blízkého východu poprvé upozornil pionýrský dotazníkový výzkum týmu kolem Daniela Lerner (1964) v 50. letech 20. století, který podrobně zkoumal politicky relevantní názory a postoje lidí v Turecku, Libanonu, Íránu, Egyptě, Sýrii a Jordánsku. Nezávisle na tom, zda se svého času upínali ke krajně levicovým či pravicovým utopiím sdíleli společný sociologický a psychologický profil¹⁷⁴. Jde zpravidla o mladé muže nejčastěji ve věku do 30 let, kteří jsou vysoce urbanizovaní (75 % z extrémistů vs. 37 % u apolitických respondentů), intenzivně sledují média a disponují výrazně nadprůměrným vzděláním (okolo 70 % středoškolské či vysokoškolské vzdělání vs. 45 % mezi politicky umírněnými a 19 % u zcela apolitických). A to dokonce vyšším než současné

¹⁷³ Tento obrázek do určité míry odpovídá také situaci v zemích západní Evropy včetně České republiky, kde dochází k inflaci vysokoškolských diplomů (Keller 2010, Matějů 2000).

¹⁷⁴ Dle autora jde o vzorec platný pro celý Blízký východ, dokumentuje ho na podrobné studii extrémistů íránských (komunisté ze strany Tudeh a nacionalisté z Pan-Iranian Party; obě skupiny jsou analyzovány zvláště, odtud určitý procentuální rozptyl u některých charakteristik).

elity, což je v jejich očích chápáno jako neomluvitelná nespravedlnost (např. častá převzdělanost v nižších patrech byrokratických či armádních hierarchiích obsazených ambiciózními mladíky a naopak nedovzdělanost zasloužilých funkcionářů v patrech vyšších). Radikálové nebyly v žádném případě chudí (6 až 9 % vs. 57 % u apolitických), ale ani bohatí. Spíše jde o ty, kteří chtějí více a se svou životní úrovní jsou nespokojení: „Mluví o chudobě chudých, ale pošilhávají po blahobytu bohatých“ (tamtéž: 368). Typická je vysoká sociální deprivace a nespokojenost: negativní výroky o stavu společnosti (nezaměstnanost, nejistota) 5násobně převyšují neutrální deskriptivní výroky u 66 až 80 % extremistů (vs. 30 % umírněných).

Psychologický portrét je charakterizovaný (a) sociálním i (b) hodnotovými odcizením od zbytku společnosti. Jde o jedince bez vlastní rodiny ve věku, kdy už je naprosto běžné žít intenzivním rodinným životem (či již se podruhé neoženivší vdovce). O lidi nechodící do mešity a vůbec zanedbávající náboženské rituály. Typické je také menší množství přátelských vztahů a individualizované vzorce trávení volného času. Alespoň tři z těchto čtyř charakteristik sociálního odcizení vykazuje 51 až 75 % extremistů (vs. 30 % umírněných a jen 13 % apolitických). Hodnotové odcizení se projevuje v nízké subjektivní hodnotě přisuzované náboženství, zvykům a tradicím. Sekularizace na individuální rovině pak vytváří určité ideové vakuum a větší otevřenost k přijímání nových – svého času sekulárních – ideologií, které tento mentální prostor zaplňují a nahrazují něčím novým. Sociální odcizení od tradicionalistické a nedovzdělané populace zase ústí v připravenost identifikovat se s širší škálou nad-lokálních referenčních skupin. Kategorie jako třída, národ, masy, velmoci, politická hnutí a politické strany tak mají větší šanci nové intelektuály zaujmout, protože tradiční skupiny jako rodina či sousedská komunita již v jejich životech nehrají takovou roli a příliš se s nimi neidentifikují. Lerner ukazuje, že političtí extremisté jsou zároveň schopnými agitátory a radikálními názorovými vůdci, kteří se ve svém střetu s elitami – a radikály ze soupeřících ideologických táborů – snaží na svou stranu získat a mobilizovat široké masy. Za této situace masová politická participace spolehlivě degeneruje v násilí, zejména pokud se nejen široce rozšířily frustrace, ale také absentují alternativní, nenásilné a zavedené způsoby ovlivňování věcí veřejných (tamtéž).

Vzdělané městské kontra-elity se s počátkem 20. století postupně postavily do čela sekulárně laděného národně-osvobozenického a proti-koloniálního odboje a postupně převážily nad odbojovou složkou rekrutující se z venkovského a tradičního prostředí snažícího se proti Evropanům naopak roztržštěné kmeny sjednotit s odkazy na všem společný islám, džihád a

islámské právo (Roy 1992, Juergensmeyer 1994, Anderson 2008). Podobný vzorec zvýšené politické participace a radikality však dnes na Blízkém východě pozorujeme i v prostředí hnutí bouřících se pod zeleným praporem islámu. Klasickou empirickou sociologickou studii (dotazníky, rozhovory) z prostředí dvou egyptských militantních skupin aktivních v 70. letech 20. století za diktatury prezidenta Sádáta přinesl Saad Eddin Ibrahim (1982). Výsledky svého výzkumu shrnuje takto: „Jsou to ideální, ba přímo vzorní mladí Egyptané...vesnického nebo maloměstského původu, ze středních nebo nižších středních vrstev, ve svém studiu i životě vysoce motivovaní, toužící po vzestupné sociální mobilitě, disponující přírodovědným nebo technickým vzděláním a původem z běžných soudržných rodin (tamtéž: 131).

Pocházejí z venkova či provinčního maloměsta, avšak žijí samotní nebo s přáteli – a často bez opory rodičů a příbuzných (polovina případů) – ve velkém, anonymním a agresivním velkoměstě (Káhira, Alexandrie, Assyut). Zde poněkud tápou, cítí se osamělí a zažívají určitý „kulturní šok“. Mezigenerační vzdělanostní mobilita je ve srovnání s rodiči značná (řada otců však již také disponuje středoškolským vzděláním). 29 z celkem 34 zkoumaných radikálů mělo univerzitní vzdělání nebo právě vysokou školu studovalo. Šest studovalo inženýrské obory, čtyři medicínu, tři agronomii, dva farmacie a další dva armádní techniku. Jeden byl studentem literatury (zde je důležité opět zdůraznit, co vůbec nestudují, tedy tradiční náboženská učiliště pro duchovní nebo společenské vědy). Přitom pro studium lékařství, farmacie, inženýrství i vojenské techniky bylo zapotřebí dosáhnout značně nadprůměrných výsledků v centrálním maturitním testu na konci střední školy, aby byl uchazeč na takto prestižní vysokoškolské obory vůbec přijat (výrazně nadprůměrných výsledků v tomto testu dosáhlo 80 % zkoumaných militantů). Pokud jde o zaměstnané radikály, pět z nich bylo učitelů, po třech inženýři, agronomové a lékaři, jeden lékárník a účetní. Zbýlých pět členů mělo středoškolské vzdělání, což ale v Egyptě 70. let 20. století představovalo také poměrně elitní vzdělanostní úroveň, kterou hned tak někdo neměl.

Jejich ambice a schopnosti se projevovaly vysokými studijními výsledky, které ale ústily v ještě vyšší motivace týkající se vzestupné sociální mobility, kterou však nebylo vždy možné zcela realizovat. Ibrahim sice v závěru studie zdůrazňuje, že nejde ani o psychicky narušené jedince, ani o lidi trpící sociální marginalizací, extrémním sociálním odcizením nebo hodnotovou anomii či dezorientací. Naprosto zásadní pro tyto bystré a vzdělané mladé muže však byl způsob čtení tehdejšího stavu společnosti. Autoritářský sekulární režim se jim zdál vpravdě morálně zkažený a totálně neúspěšný. Naprosto se s ním nemohli ztotožnit. Prohrál válku s daleko

menším Izraelem. Pozice kdysi hrdé země se v mezinárodních vztazích zhoršovala směrem k bezvýznamnosti, namísto toho ale narůstaly domácí problémy (důraz na sociální spravedlnost a rovnost, přerozdělování a eliminaci chudoby i extrémních nerovností, pracovitost národa a zodpovědnost vládců). Také z činnosti Muslimského bratrstva, ze kterého se často původně rekrutují, nejsou nijak nadšení. Zklamání přináší hlavně jejich politická pasivita a důraz na osobní zbožnost.

V případě jedné ze dvou zkoumaných skupin je pak silná nejen nesmiřitelná kritika mocenských elit, ale také radikální distance od většinové společnosti. Ta se jeví jako mravně méněcenná a ve věci islámské víry pokrytecky nedůsledná. Aktivisté tohoto sektářsky profilovaného hnutí často zpřetrhali původní sociální vztahy a žijí komunitním životem v jeskyních či panelákových blocích odděleni od zbytku zkažené společnosti. Také ve druhém případě je velmi důležitá pospolitost organizace skládající se z podzemních buněk zvaných *usra* (rodina). V obou případech je také vůdcem hnutí charismatik, jež má díky vyššímu věku (o čtrnáct, resp. šestnáct let než průměr členské základny) a morálním vlastnostem velmi vysokou přirozenou autoritu srovnatelnou s autoritou otcovskou. Reakcí na novou situaci a nový pohled na svět je každopádně v obou případech radikální konverze k přísné náboženské praxi. Těžkosti s tím spojené nesou subjektivní benefity v podobě pozitivního sebepojetí a sebeidentifikace. Tento individuální projekt je však u militantních skupin doplněn ještě projektem sociálním. Pouze osobní zbožnost vycházející z pěti pilířů víry však nestačí. Islám by se měl prosazovat také na kolektivní úrovni s cílem revolučního vytvoření spravedlivého islámského státu. Ten je naplňováním Boží vůle, které se aktivisté musí plně zasvětit (srov. Ibrahim 1982)¹⁷⁵.

Nejnověji se vybaven statistickými metodami pustil do zkoumání socio-ekonomického zázemí náboženských militantů americký profesor z Princetonské univerzity Alan Krueger spolu s Jitkou Malečkovou (Krueger a Maleckova 2002). Proslavili se právě svou sofistikovanou polemikou se stále rozšířeným – leč zjednodušujícím – názorem, že hlavní příčina terorismu vězí v chudobě nebo v nedostatečném vzdělání. Pro svou studii nazvanou *Education, Poverty and Terrorism: Is There a Causal Connection?* sestavili rozsáhlou databázi atentátníků rekrutujících

¹⁷⁵ Vzorec jednoznačně vysoce nadprůměrně vzdělaných militantů rekrutujících se z prostředí středních a nižších středních vrstev je ale v rozporu s heterogenním složením zatčených militantů alžírské Skupiny za zákaz nepravostí aktivní v 80. letech 20. století (Alžírské ozbrojené hnutí). I zde však jde o vysoce moderní, nikoliv tradiční, segmenty populace. Vzdělanostní a socio-ekonomické zázemí zatčených džihádistů bylo následující: 12 učitelů, 7 úředníků, 4 technici, 1 inženýr, 8 vysokoškolských studentů, 3 příslušníci svobodných profesí, 22 obchodníků, 9 zaměstnanců státních podniků, ale také 5 drobných řemeslníků, 29 zemědělských dělníků a dokonce 49 dělníků průmyslových a 13 nezaměstnaných (Beránek 2007: 252).

se z militantního palestinského hnutí Hamás, libanonského Hizballáhu, ale také židovské extremistické organizace Guš Emunim. Pro každého z nich zjistili podrobné biografické údaje a ke každému pak přiřadili řadu proměnných charakterizujících jeho demografický a socio-ekonomický status. Výsledkem je zjištění, že zkoumaní radikálové se vždy rekrutují spíše ze vzdělanějších a středostavovských segmentů společnosti. Podobně řada sociologických průzkumů palestinské veřejnosti potvrdila, že s teroristickými organizacemi sympatizují ve větší míře středostavovské a vzdělané vrstvy obyvatel, kdežto postoj méně vzdělaných a chudších Palestinců je o poznání chladnější, zdrženlivější a apolitičtější. Tato práce, založená na statistické analýze sociálního zázemí „božích bojovníků“, typicky ukazuje, s čím ani současný blízkovýchodní terorismus příliš nesouvisí – s bídou a negramotností¹⁷⁶.

Také reprezentativní mezinárodní sociologické výzkumy veřejného mínění z dílny Gallupova ústavu přicházejí s podobnými závěry (Esposito a Mogahed 2007). Po 11. září 2001 byly provedeny ve většině blízkovýchodních zemí, ale také v dalších oblastech islámského světa. V tomto případě tedy nejde o výzkum konkrétních pachatelů teroristických útoků, ale spíše těch, kdo s nimi sympatizují (podobně jako v případě bádání D. Lenera představeného výše). Vycházejí z detailního srovnání politických extremistů (definovaných jako ti, kteří se domnívají, že útoky z 11. září 2001 byly „zcela ospravedlnitelné“; celkem 7 % muslimů) a muslimů umírněných (ti, kdož teroristické útoky na USA neschvalují). Přitom se snaží vykreslit jejich plastický sociologický portrét. Jen mírně mezi (názorovými) radikály převládají lidé mladší a o něco více také muži nad ženami. Rozhodně však netrpí zvýšenou chudobou, nezaměstnaností či horším vzděláním. Ba právě naopak se ve všech těchto parametrech odlišují od muslimů umírněných. Jde tedy o lidi spíše lépe vzdělané, ekonomicky aktivní a z lepších socioekonomických poměrů.

Také nelze doložit, že by trpěli zvýšenou mírou frustrací. Častěji zastávají vedoucí pozice v zaměstnání, deklarují, že se jejich životní úroveň v posledních letech zlepšuje a do budoucna hledí s větším optimismem: nejde tedy o zoufalé deprivanty živořící v bídě, kteří nemají co ztratit. Ve srovnání s umírněnými navíc vykazují naprosto stejnou míru religiozity, rozhodně

¹⁷⁶ Studie však nedává odpověď na to, s čím tedy terorismus prokazatelně souvisí. Autoři přiznávají, že jejich studie má řadu slabých míst. Například citují povzdech jednoho z vůdců palestinského Hamásu: „Největším problémem jsou zástupy mladíků, kteří klepou na pomyslné dveře naší organizace a dožadují se vyslání na mučednickou misi. My z nich ale můžeme vybrat jen nepatrnou hrstku, a to je těžké.“ Autoři pak připouštějí možnost, že i kdyby mezi adepty na teroristické útoky převažovali nevzdělanci z bídých poměrů, militantní organizace budou mít tendenci „odfiltrovat“ pro své účely hlavně rekruty středostavovského původu s vyšším vzděláním. U nich je totiž větší pravděpodobnost, že zvládnou logisticky náročnou akci.

nejde o náboženské fanatiky. Matoucí náboženskou rétoriku radikálů tak autoři vysvětlují tím, že veškeré sekulární ideologie jsou v islámském světě již po tři dekády na ústupu, takže se islámem zaštitují veškerá – často protichůdná – hnutí, včetně těch militantních. Nelze ani doložit, že by za extremismem vězela kulturní propast a nenávist k západnímu způsobu života: radikálové ve stejné míře jako umírnění na Západě nejvíce oceňují (1) jeho technologickou vyspělost, (2) hodnoty pracovitosti, zodpovědnosti, spolupráce a vlády zákona a (3) férový politický systém a respekt k lidským právům. Radikálové s pochopením pro teroristické útoky z 11. září 2001 jsou dokonce podstatně více pro-demokratičtí než respondenti umírnění. Nejhmotatelnější odlišnost radikálů od zbytku populace se ve skutečnosti týká percepce Spojených států amerických, kritičnosti vůči jejím politickým vůdcům a stylu „agresivní“ zahraniční politiky, kterou provozují v oblasti Blízkého východu (Esposito a Mogahed 2007)¹⁷⁷. Podobné analýzy na datech z výzkumů veřejného mínění provedených nevládní organizací Pew Global Attitudes Project v blízkovýchodních zemích přináší také M. Najeeb Shafiq (2008, 2009, 2010).

Francouzský politolog Olivier Roy ve své knize *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (2004) poukazuje na to, že se dnes zrodil nový vzorec islámského mezinárodního terorismu: k rekrutaci radikálů dochází stále častěji na Západě, odtud je pak džihád zpravidla „exportován“ na nearabskou periferii světa islámu (Čečensko, Afghánistán, střední Asie, Kašmír, Filipíny), případně do Saúdské Arábie a Iráku (po r. 2003). Jestliže první generaci al-Kajdy tvoří lidé z muslimských zemí, kteří odešli do Afghánistánu, aby zde bojovali proti Sovětskému svazu, Olivier Roy představuje druhou generaci globálních džihádistů, k jejichž radikalizaci došlo na Západě. Přitom o roli politické represe při jejich radikalizaci nemůže být řeč¹⁷⁸. Zdá se, že v jejich případě jde především o problém kulturní vykořeněnosti, krize osobní identity a

¹⁷⁷ Existenci silné souvislosti mezi oblíbeností jednotlivých světových geopolitických hráčů a výskytem teroristických útoků proti nim prokázal jiný další výzkum autorského tandemu A. Kruegera a J. Malečkové (2009). Naznačují, že teroristické skupiny Blízkého východu tak docela nejsou úplně od většinové společnosti odtrženými partami extremistů. Jsou spíše indikátorem a radikálním výrazem nálad rozšířených v celé společnosti. V devatenácti zemích Blízkého východu jsou podle průzkumů veřejného mínění provedených Gallupovou organizací suverénně nejméně oblíbené Spojené státy a Velká Británie (s velkým náskokem před Indií a Ruskem). Nejoblíbenější je zde naopak vedení Japonska a Číny. A jsou to právě USA a Velká Británie, kdo se stávají terčem teroristických útoků nejčastěji. Zejména pak si je berou na mušku teroristé z blízkovýchodních zemí, ve kterých je antiamerikanismus obzvláště silný a masově rozšířený. V případě mezinárodního terorismu (srov. Lewis 2003b) tedy jde z velké části o veřejnost iritující záležitosti týkající se zahraniční politiky velmocí (jejich základny a vojenská přítomnost v blízkosti svatých míst Saúdské Arábie počínaje a Iráku konče, podpora represivních a nepopulárních autoritářských režimů, neustálé post-koloniální zasahování do záležitostí regionu, podpora Izraele).

¹⁷⁸ Represe v rámci nedemokratických blízkovýchodních režimů jsou pokládány za hlavní faktor radikalizace islamistických hnutí (Esposito 2003). Tento vztah byl doložen také s pomocí statistické analýzy souvislosti frekvence výskytu teroristických útoků a mírou demokracie v dané zemi (Krueger a Laitin 2003, Abadie 2004).

sociálního vyloučení, kombinovaný s iritující zahraniční politikou Spojených států v muslimských zemích, která je intenzivně chápána jako agresivní, nespravedlivá, urážlivá a osobně ponižující.

Jde o mladé muslimy – studenty z Blízkého východu nebo potomky muslimských přistěhovalců – kteří ztratili pouta s kulturou země svých předků, první část života prožili v „bezbožnosti“ (pouliční gangy, drogy, předmanželské schůzky), aby se poté s o to větším zápalem vrhli na víru s touhou totálně se rozejít se svým předchozím životem a nalézt jeho naplnění (fenomén born-again známý i z křesťanství). Vesměs se neztotožňují s žádným konkrétním muslimským státem, za svůj domov však nepřijímají ani svou hostitelskou zemi, kde se cítí být obětí ústrků a sociálního vylučování. Ve své vykořeněnosti se tak vztahují přímo k imaginární celoislámské ummě. Archetypálním příkladem „globalizovaného muslima“ je životaběh spolupachatele prvního útoku na newyorská Dvojčata (r. 1993) Ramzí Ahmeda Jusufa – narodil se v Kuvajtu pákistánskému otci a palestinské matce, ve Walesu vystudoval elektroinženýrství, ale také se zde zradikalizoval. Odešel do Afghánistánu, podílel se na činnosti teroristické buňky v New Jersey, aby poté až do svého zatčení „kočoval“ od džihádu k džihádu (Filipíny, Pákistán).

Mezigenerační konflikt je v případě 2. generace evropských muslimů obzvláště úporný, výraznou měrou tak přispívá ke snaze teenagerů nalézt náhradní skupinu a nový „domov“ – ať již v podobě pouličních gangů nebo fundamentalistických bratrstev. Rodiče totiž nemají skoro žádnou autoritu. Jsou viděni jako ztělesnění neúspěchu a neschopnosti. Disponují podstatně nižším vzděláním a životními aspiracemi, vesměs se jim nepodařilo osvojit si jazyk nové země, selhali ale i po stránce ekonomické. Nedokázali splnit své původní sny a předsevzetí – vydělat nějaké peníze a zajištění se vrátit do země původu. Příliš ale neprosperují ani ve své nové vlasti, často jsou bez práce a neschopni důstojně uživit své rodiny. Ke všemu ještě věří ve „zpátečnické“ verze lidového islámu plného směšných předsudků, pověr, omylů a folklóru, které si s sebou přinesli z vesnic Blízkého východu.

Kromě mešity či kyberprostoru dochází k re-islamizaci „znovuzrozených“ muslimů nikoliv náhodou velmi často také ve věznicích. Tedy v situaci, kdy mladíci definitivně zpřetrhali všechny své sociální vazby, a dosavadní život zpětně reflektují jako totálně neuspokojivý. Přimknutí se k víře je šancí, jak si vytvořit zcela novou – hodnotnější – identitu, která poslouží jako základ kladného sebepojetí a snad až pocitu morální nadřazenosti. Nové společenství

„ctnostných“ bratří uspokojí duchovní potřeby, které tolik strádaly předchozím životem v totálně nespirituálním prostředí, ale také potřebu vřelých společenských vazeb. Pojetí islámu je mezi mladými „znovuzrozenými“ muslimy diametrálně odlišné než v případě jejich rodičů – nejde tedy o kontinuitu starodávné tradice, ale spíše o nalézání jejích zcela nových forem. Nedochází ani tak ke změně náboženství, jako spíše k totální proměně religiozity, tedy vztahu člověka k víře. V „globalizovaném islámu“ je tento trend do určité míry totožný s vývojem křesťanské či židovské religiozity. Proto i zde nacházíme celou škálu od eklektické spirituality typu New Age až po přísné neofundamentalisty.

V případě militantního islámu, který tvoří zcela okrajový proud, hrají při rekrutaci mezinárodních džihádistů druhé generace klíčovou roli aktivisté z Blízkého východu – radikální kazatelé, poměrně dobře zaopatření zahraniční studenti či charismatičtí veteráni války v Afghánistánu. Ti kontaktují nejčastěji mladé, deklasované a vykořeněné muslimy pocházející z marginalizovaného prostředí chudinských čtvrtí. Nabídnou jim možnost stylizovat se do role avantgardy globálního džihádu proti ztělesnění všeho zla – Spojeným státům nebo bezbožným režimům v muslimských zemích. Hlavním cílem těchto mučedníků ale podle O. Roy není vítězství v boji, nýbrž sledování vlastní duchovní cesty a pokus o radikální sebeproměnu.

Celkově tedy vidíme, že vzdělání není v žádném případě automatickým lékem na politický extremismus. Ten máme často v dikci povrchně chápaného evropského osvícenství tendenci chápat jako vzpouru bídě vzdělaných, intelektuálně jednodušších, a tudíž lehce manipulovatelných jedinců. Samo o sobě je ale vzdělání „politicky neutrální“. Vždy záleží na kontextu a interakci s dalšími faktory. Například určitá pře-vzdělanost a neschopnost zdejších společností ekonomicky a politicky koptovat nově se rodící absolventy se stává jedním z radikalizujících faktorů Blízkého východu.

MEDIÁLNÍ REVOLUCE: BLÍZKÝ VÝCHOD JAKO NÁBOŽENSKÁ TRŽNICE

K rozvoji masových médií, které jsou schopné přenášet ve stejný čas unifikovaný informační obsah produkovaný úzkou skupinou lidí v centru směrem k početnému, vnitřně diferencovanému a silně atomizovanému publiku došlo nejprve v Evropě a Spojených státech. Na Blízký východ masmédia sice zavítala o něco později, avšak cesta od prvních knih a novin k masovému rozšíření mobilů a satelitu zde trvala řádově kratší dobu než na Západě. Tento vývoj byl navíc v Evropě ve srovnání s expanzí masmédií na Blízkém východě velmi pomalý, postupný a především více provázaný se změnou v ostatních oblastech modernizujících se společností (ekonomický, sociální a politický systém). Zatímco v Evropě probíhaly jednotlivé mediální revoluce (např. nástup tisku, rozhlasu, televize, internetu) v časové posloupnosti, v arabském, tureckém či perském světě často probíhalo více paralelních mediálních revolucí najednou (např. rozvoj tisku zároveň s rozhlasovým vysíláním). Také destabilizační politické důsledky tohoto vývoje jsou proto na Blízkém východě potenciálně silnější než v případě modernizující se Evropy. Revoluční roli zde pak hraje nástup nových elektronických médií, která jsou nehierarchická a dokáží obcházet tuhou státní cenzuru (internet, satelitní televize).

K většímu rozšíření knihtisku v Evropě došlo až po roce 1450. Do roku 1500 se již tisklo ve zhruba 1100 dílnách ve více než 250 městech Evropy, zejména v Itálii, Německu, Francii a Španělsku (tisklo se však již poprvé také v Africe). Teprve v 16. století se knihtisk rozšířil také do východní Evropy a na Balkán. Skandinávie přišla na řadu vesměs až v 17. století a v Bulharsku se datují první tištěné knihy až v 19. století. První pamflety a informační letáky, z nichž se vyvinuly současné noviny, se poprvé objevily v 18. století. Masové deníky s mnoha tisíci či dokonce miliony čtenářů se pak začaly vydávat až na konci 19. století. Podobně knižní bestsellery se ve velkých sériích v podobě levných paperbacků v Evropě tisknou teprve od 20. století (Kunezik 1995). Dlouhý a postupný vývoj tištěných médií souvisel s řadou dlouho přetrvávajících sociálních limitů, které neumožňovaly hned plně rozvinout technické možnosti tisku: především s jen postupně se snižující všudypřítomnou negramotností, s jen postupně se rozšiřující sférou volného času mas nutného ke konzumaci tištěných produktů, s pomalou demokratizací a odbouráváním cenzury i zasahování politické moci, s původně příliš vysokou cenou, jež souvisela s příliš malým trhem, který před vznikem masového tisku neumožňoval plně využít úspory z rozsahu (tisknout ve velkých sériích pro masové publikum a rozpouštět tak

režijní náklady ve velké produkci a ve výsledku dosahovat nízkých jednotkových cen novin, časopisů a knih) (Kloskowska 1967)¹⁷⁹.

Teprve v další fázi evropské modernizace se poměrně rychle rozšířil film. Jestliže se v Novém Yorku (1894) a v Paříži (1895) poprvé promítalo v poslední dekádě 19. století, kinematografie se šířila daleko rychleji než tisk, protože biograf zažívá vrchol svého vlivu již mezi světovými válkami. Technologii rozhlasu se sice podařilo dovést k dostatečné dokonalosti zhruba ve stejné době, nicméně první pravidelné rozhlasové vysílání na světě zahajuje britská BBC až v roce 1922. Další etapou expanze médií se stala televize. Byla to opět britská stanice BBC, kdo začal pro zhruba 300 televizních diváků jako historicky první vysílat pravidelné televizní pořady v roce 1936. Opravdový rozmach masového televizního vysílání se však odehrál až po 2. světové válce (Kunezik 1995). Na evropském a americkém mediálním vývoji je tak patrné jednak určité rozfázování nástupu a adaptace dalších a dalších médií v mediálním ekosystému, ale také relativní dlouhodobost tohoto vývoje s kořeny v 15. století. Další charakteristikou je postupné zrychlování nástupu každé další komunikační technologie. Jestliže telefonu trvalo od prvního zavedení technologie k získání svého miliontého uživatele zhruba 20 let, v případě televize to již bylo jen let patnáct. Akcelerace pokračovala přes kabelovou televizi (10 let) a mobilního telefonu (méně než 5 let) k internetu (zhruba 2 roky) (podle Bičík 2000).

Oproti tomu region Blízkého východu v druhé polovině 20. století zažívá se značným historickým odstupem od Evropy svůj vlastní mediální boom. Nedochozí zde k postupnému a chronologicky výrazně rozfázovanému nástupu jednotlivých typů médií, který by byl rozložen do několika staletí (tisk, biograf, rozhlas, televize, internet), ale prakticky paralelně a řádově rychlejším tempem než v Evropě se zde téměř najednou šíří všechny typy médií (srov. Lerner 1964). Svou roli přitom v rozvojových regionech typu Blízkého východu od samého začátku sehrál fakt, že řada nových médií, která ještě v prvních fázích evropské modernizace nebyla k dispozici, nevyžaduje gramotné publikum (rádio, televize). Naprosto trefné je zde oblíbené arabské rčení, že „Al Džazíra zavedla satelit i do beduínských stanů“. Mediálně tak dnes lze

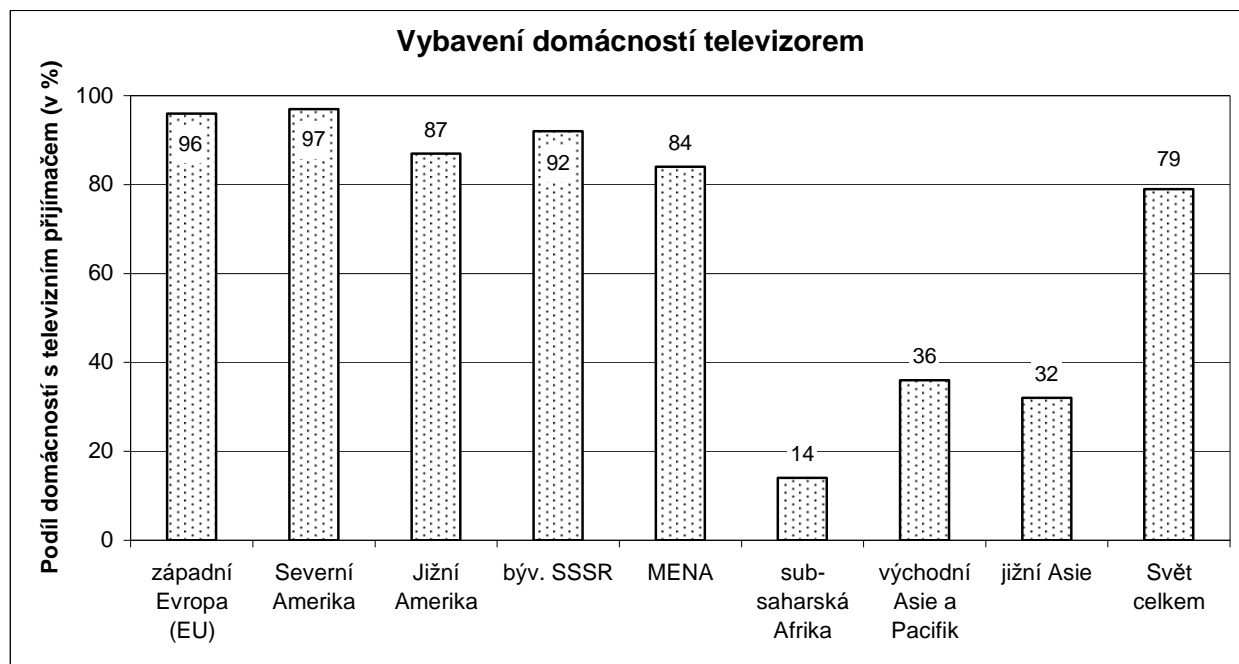
¹⁷⁹ Tisk přitom byl jeden z prvních produktů masové a standardizované průmyslové výroby. Tiskaři pak představovali první rodící se kapitalisty. V jejich obchodním zájmu bylo také hájit svobodu slova (Keller 1999). Marx s Engelsem (1973) v této době kromě rostoucího vzdělávání zdůrazňují nezastupitelnou roli komunikačních a dopravních prostředků zplozených průmyslovou revolucí při formování třídního vědomí dělnictva a jeho organizace. Železnice, pošta, telegraf a telefon umožňují spojovat prostorově oddělená místa, kterým ale přináležejí shodná pozice v sociální hierarchii a stejný vztah k výrobním prostředkům (tedy transformaci „třídy o sobě“ v „třidu pro sebe“).

intenzivně oslovovat a politicky mobilizovat jak gramotné, tak také naprosto nigramotné obyvatelstvo (srov. Riesman 1964, Brzezinski 1993).

Takto vysoce nerovnoměrný průběh blízkovýchodní modernizace vedl ve srovnání s více harmonickým vývojem Západu k daleko rychlejšímu růstu nových kariérních a konzumních aspirací zdejšího obyvatelstva, které však vesměs nebylo možno plně uspokojit. Aspirace obyvatelstva zde v kontextu rychlé mediální revoluce, která však není provázena se srovnatelnou revolucí průmyslovou, jako tomu bylo v Evropě, rostou podstatně rychleji než nabídka ekonomických příležitostí. To ústí ve frustraci a politickou radikalizaci svými kořeny hlubší než tomu bylo v případě modernizující se Evropy 19. století. Na Západě totiž naopak působila relativně vzájemně provázanější vzestupná spirála spíše funkčně: postupně rostoucí aspirace a poptávka povzbuzovaná mimo jiné právě mediální expanzí a reklamou stimulovala pracovní motivaci, podnikavost jednotlivců a růst hospodářství. To zpětně ústilo v další expanzi médií, růst potřeb a v ekonomický rozvoj. Oproti Evropě v regionu Blízkého východu nedošlo ruku v ruce s mediální expanzí jen k rychlejšímu růstu kariérních aspirací a konzumních potřeb, ale také k možnosti raketové politické mobilizace a destabilizace. Ke vzniku masového veřejného mínění a politicky mobilizovaných mas zde tedy došlo daleko rychleji než na Západě. Ale také podstatně dříve než se stačily začít formovat politické instituce umožňující čerstvě zpolitizované a stále více nespokojené masy integrovat. Vývoj mediálního systému tak předběhl jak vývoj systému ekonomického, tak také politického (Lerner 1964).

V mezinárodním srovnání je dnes vybavenost blízkovýchodních domácností televizory již velmi vysoká. Podle údajů Světové banky platných pro rok 2005 má televizní přijímač celých 84 % blízkovýchodních rodin. To nejen vybočuje nad celosvětovým průměrem (79 %), ale velmi se odlišuje od většiny regionů rozvojového světa (sub-saharská Afrika pouze 14 %, jižní Asie 32 %, východní Asie a Pacifik 36 %). Naopak se rozšíření televizorů v domácnostech prakticky příliš neliší od těch nejbohatších a nejrozvinutějších oblastí jako je Severní Amerika (97 %) a západní Evropa (96 %) (viz graf).

Graf 11 Vybavení domácností televizí ve světových makro-regionech 2005 (v %)



Zdroj dat: World Development Indicators 2007

Blízký východ sdílí také naprosto stejný vzorec jako ostatní regiony světa pokud jde o mediální zdroje, ke kterým se lidé obracejí, pokud jde o národní a mezinárodní témata. Dominantní informační roli hraje televize (např. Turecko 97 %, Jordánsko a Libanon 96 %, Kuvajt 89 %, Egypt 87 %). Naprosto stejná je ostatně situace ve Spojených státech (83 %) nebo západní Evropě (Itálie 95 %, Německo 84 %, Británie 83 %). Sekundárním zdrojem zpráv je všude na světě s určitým odstupem denní tisk. Na Blízkém východě ho jako významný zdroj informací z domova i ze světa uvádí necelá polovina dospělé populace (od 63 % v Kuvajtu přes 49 % v Turecku až po 32 % v Egyptě a Palestině a 20 % v Maroku) (The Pew...2007).

Specifickým regionem světa je zde jen sub-saharská Afrika, kde hraje dominantní roli rozhlas (kolem 90 %) následovaný s mírným odstupem televizí. Jde o region s nejvyšší mírou negramotnosti a chudoby, proto se zde tištěná média nemají šanci tolik prosadit v konkurenci s novějšími masmédií, která bezpodmínečně nevyžadují gramotné publikum. Nicméně Blízký východ je zde do určité míry sub-saharské Africe velmi mírně podobný v tom, že role rozhlasu také není zanedbatelná. V některých méně vyspělých zemích s vyšší negramotností dospělé populace je dokonce významnější než denní tisk (Maroko 54 %, Egypt 57 %). Celkově je však zřejmé, že přes řadu obtíží dnes na Blízkém východě žije mediálně poměrně vysoce

mobilizovaná společnost vystavená vlivu celé řady masmédií. Nezajímá se jen o domácí témata a problémy, ale poměrně intenzivně a dlouhodobě sleduje také dění ve světě: 60 % v Egyptě, 51 % v Jordánsku a Maroku, 49 % v Turecku, 46 % v Kuvajtu nebo Palestině, 43 % v Libanonu (to je téměř na úrovni Spojených států s 57 % a zhruba stejně jako v České republice s 52 % dospělé populace deklarující, že intenzivně a trvale sleduje mezinárodní dění) (The Pew...2007).

Tab. 21 Cirkulace denního tisku v zemích MENA. Počet výtisku na 1000 obyvatel

Země	1997	2000	2004
Alžírsko	26	--	--
Bahrajn	--	--	--
Egypt	33	--	--
Irán	--	--	--
Irák	--	--	--
Izrael	--	--	--
Jordánsko	76	--	--
Kuvajt	--	--	--
Libanon	63	57	54
Libye	14	--	--
Maroko	24	29	12
Omán	--	--	--
Palestina	--	--	10
Katar	--	--	--
Saúdská Arábie	--	--	--
Súdán	--	--	--
Sýrie	--	--	--
Tunisko	--	23	--
Turecko	--	--	--
Spojené arabské emiráty	--	--	--
Jemen	--	3	4
<i>Spojené státy americké</i>	<i>206</i>	<i>198</i>	<i>193</i>
<i>Francie</i>	<i>145</i>	<i>157</i>	<i>163</i>
<i>Brazílie</i>	<i>42</i>	<i>43</i>	<i>36</i>
<i>Tanzanie</i>	<i>--</i>	<i>1</i>	<i>2</i>
<i>Mozambik</i>	<i>3</i>	<i>3</i>	<i>3</i>
<i>Indie</i>	<i>48</i>	<i>57</i>	<i>71</i>
<i>Čína</i>	<i>35</i>	<i>64</i>	<i>74</i>

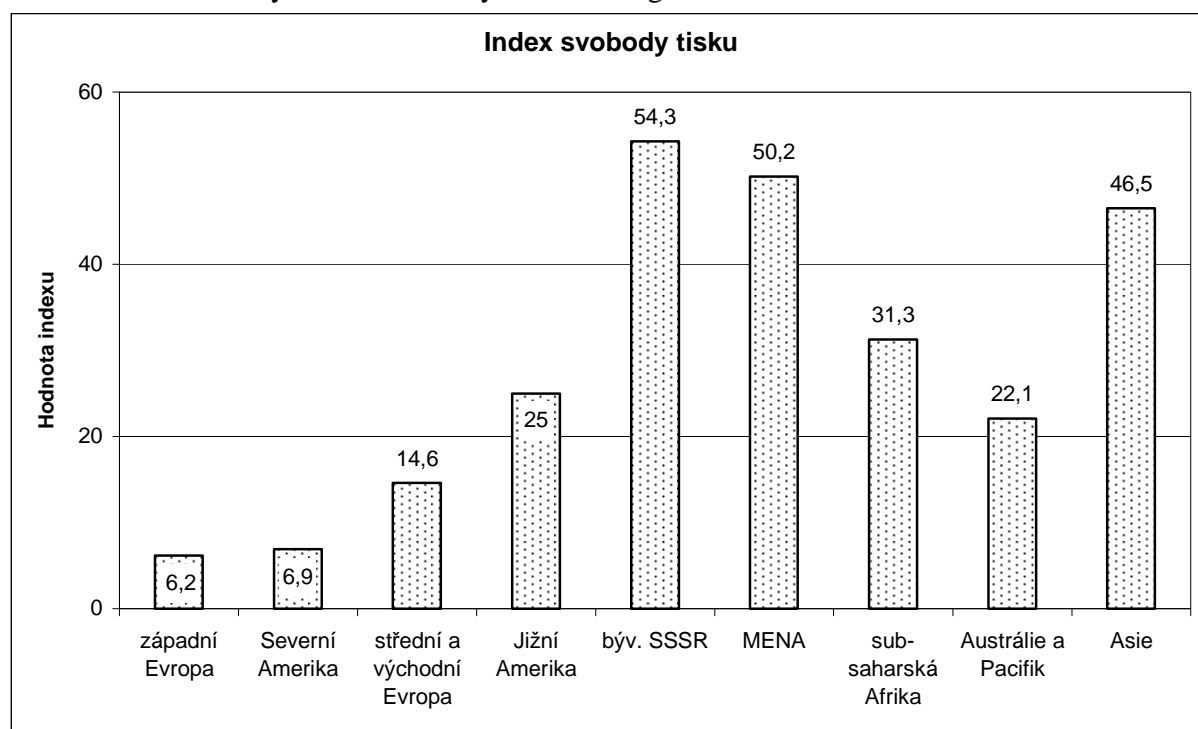
Pozn.: Jde o průměrné počty výtisků denního tisku přepočítané na 1000 obyvatel (v případě rozvojových zemí lze užít alternativu v podobě přepočtu na 1000 gramotných obyvatel). Data za řadu zemí regionu MENA nejsou dostupná. Zaokrouhleno na celá čísla.

Zdroj dat: UNESCO, World Bank

Cirkulace denního tisku sice není v regionu Blízkého východu přesně a spolehlivě zmapována. Dostupné statistiky však jasně naznačují alespoň toliko, že velikost nákladu deníků v poměru k populaci je výrazně vyšší než v sub-saharské Africe. Nicméně zároveň podstatně

nižší ve srovnání s těmi nejvyspělejšími státy světa (viz tabulka). Přesto se dvojice egyptské noviny svým pravidelným nákladem vešly do žebříčku organizace World Association of Newspapers udávajícího sto deníků s nejvyšším nákladem v roce 2008 (jde o list Al-Ahram na 57. místě s průměrným denním nákladem 900 tisíc výtisků a Al Gomhuriya na 77. příčce s 800 tisíci každodenních exemplářů). Ze střední a východní Evropy se do žebříčku dostal jen polský Fakt (na 93. příčce, primát hrají japonské a čínské deníky).

Graf 12 Míra svobody tisku ve světových makro-regionech 2010



Pozn.: Vlastní výpočty aritmetických průměrů (neváženo populační velikostí zemí). Hodnota indexu pro každou zemi je každoročně určena panelem expertů organizace Reportéři bez hranic podle standardní sady kritérií (např. počet vězněných či usmrcených novinářů, stav legislativy regulující tisk). V roce 2010 nabývala rozsahu od 0 (Finsko, Island) až po 105 (Severní Korea, Eritrea).

Zdroj: Reporters without Borders. World Press Freedom Index 2010 (www.rsf.org).

Určitou bariérou bránící většímu prosazení denního tisku může být v některých chudších blízkovýchodních státech výše zmíněná přetrvávající negramotnost části starší dospělé populace. Ještě větší roli však patrně hraje velmi vysoká míra cenzury a politického tlaku namířeného na novináře ze státních i nestátních tištěných médií (viz tabulka a graf). Podle indexu svobody tisku každoročně na základě řady kritérií přiřazovaného ke každé zemi světa renomovanou organizací Reportéři bez hranic (např. počty zavražděných, pohřešovaných či odsouzených novinářů, stav

legislativy regulující tisk a jeho implementace v praxi) jsme vypočítali, že horší situace než v regionu MENA je již jen v zemích bývalého Sovětského svazu (zejména v bývalých stredoasijských republikách) (viz graf).

Tab. 22 Index svobody tisku v zemích MENA 2010

Země	Hodnota indexu	Celkové pořadí
Alžírsko	47,3	133.
Bahrajn	51,4	144.
Egypt	43,3	127.
Írán	94,5	175.
Irák	45,6	130.
Izrael	23,3	86.
Jordánsko	37,0	120.
Kuvajt	24,6	87.
Libanon	20,5	78.
Libye	63,5	160.
Maroko	47,4	135.
Omán	40,3	124.
Palestina	56,1	150.
Katar	38,0	121.
Saúdská Arábie	61,5	157.
Súdán	85,3	172.
Sýrie	91,5	173.
Tunisko	72,5	164.
Turecko	49,3	138.
Spojené arabské emiráty	23,8	87.
Jemen	82,1	170.
Další Západem často kritizované země		
Rusko	49,9	140.
Kuba	57,0	154.
Bělorusko	78,0	166.
Čína	84,7	171.
Barma	94,5	174.
Severní Korea (nejhorší)	105,0	177.

Pozn.: Celkové pořadí ze všech zemí světa a závislých území.

Zdroj dat: Reporters without Borders. World Press Freedom Index 2010 (www.rsf.org).

Ačkoliv se stupeň rizika represí, kterým musí čelit novináři v jednotlivých blízkovýchodních zemích liší (nejsvobodněji se píše novinářům v Libanonu, Kuvajtu a Spojených arabských emirátech), celkově jsou zde podmínky pro nezávislou a svobodnou žurnalistiku děsivé. Průměrný stav je zde srovnatelný se situací v Rusku (viz index svobody tisku 50,2 resp. 49,9), což již samo o sobě není příliš lichotivé. Nicméně celá řada blízkovýchodních režimů (zejména Írán, Sýrie, Tunisko, Libye nebo Saúdská Arábie) si při

pronásledování novinářů nebere vůbec žádné servítky a zdatně sekunduje takovým světovým výtečníkům jako je Evropskou unií neustále popotahovaná Kuba, věčně kritizované a sankcionované Bělorusko, permanentně skandalizovaná Čína nebo až do objevení významných zásob zemního plynu zastrašovaná Barma ovládaná sadistickou vojenskou juntou (viz tabulka).

Závratná blízkovýchodní komunikační revoluce se dnes odehrává také v oblasti expanze výpočetní techniky, internetu, sociálních sítí nebo mobilních telefonů. Osobní počítač v regionu MENA užívá (například v práci, ve škole, v kavárně či knihovně, doma) poněkud více lidí než kolik jich počítač osobně vlastní. Tato situace je ostatně společná všem rozvojovým zemím Asie, Afriky a Jižní Ameriky. Pokud jde o osobní vlastnictví počítače (roku 2007), nejrozšířenější je ve vyspělých průmyslových zemích Evropy (např. Česká republika 63 % dospělé populace) a Severní Ameriky (76 % v USA). Potom však podle provedených šetření hned následuje právě region Blízkého východu, kde rychle roste rozšíření počítačů v populaci. Teprve poté následuje Jižní Amerika, Asie a s velkým odstupem sub-saharská Afrika. Situace se ale v jednotlivých zemích Blízkého východu podstatně liší (od pouhých 11 % v Maroku a 18 % v Egyptě, přes 20 % v Turecku a 44 % v Jordánsku až po 55 % v Libanonu, 58 % v Palestině a 84 % v Kuvajtu) (The Pew...2007). Jak již ale bylo řečeno, počítač alespoň příležitostně používá ještě více lidí než ho vlastní. V Libanonu to již v roce 2010 bylo celých 52 %, v Turecku 42 % (vzestup z pouhých 23 % v roce 2002), v Jordánsku 41 % (oproti 30 % roku 2002) a v Egyptě 32 % uživatelů (oproti pouhým 19 % ještě v roce 2006) (The Pew...2010)¹⁸⁰.

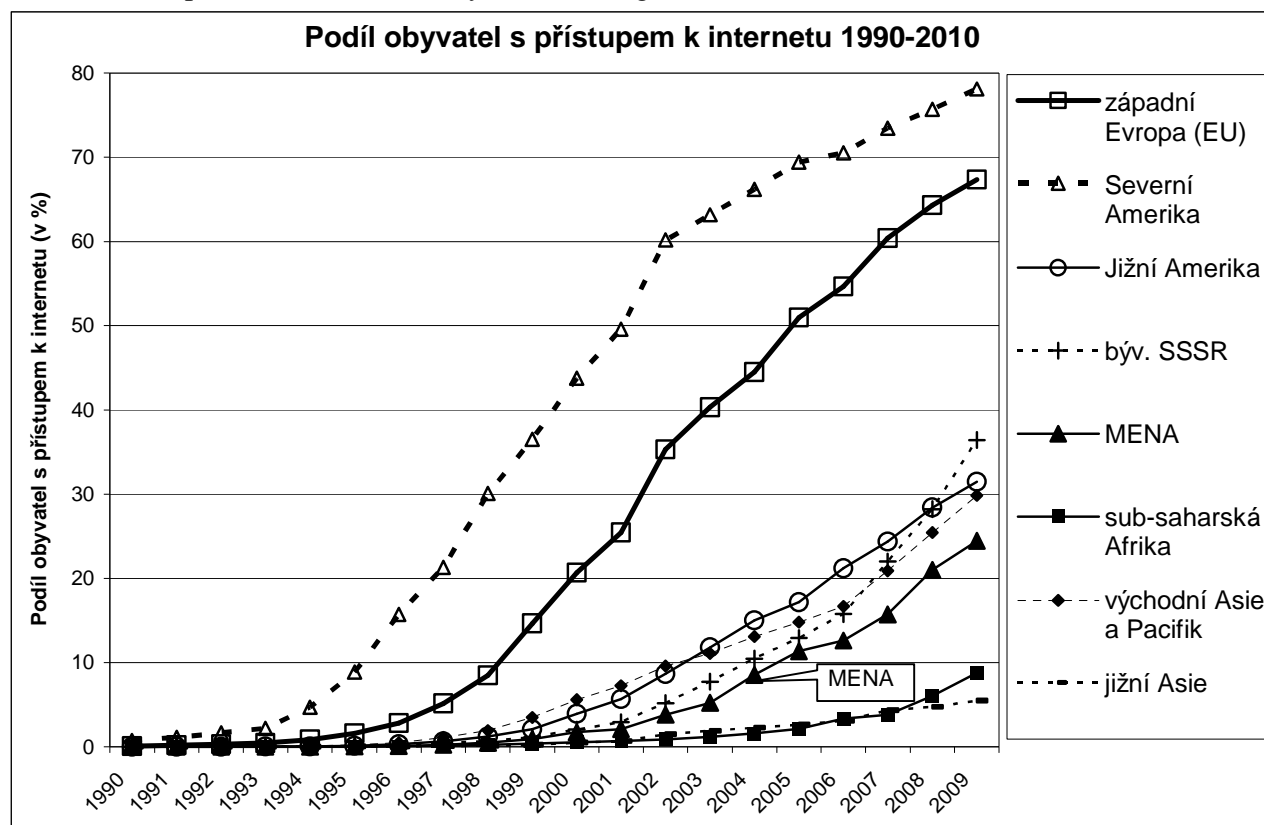
Podle dostupných statistik a provedených výpočtů je dále zřejmé, že poměrně rychle narůstá také počet blízkovýchodních uživatelů internetu. Ten je zde suverénně vyšší (více než dvojnásobný) než v chudé jižní Asii a sub-saharské Africe. A zhruba srovnatelný jako ve východní Asii, Jižní Americe nebo bývalých zemích SSSR (viz také graf)¹⁸¹. Také provedená reprezentativní sociologická šetření ukazují, že alespoň příležitostně užívá internet nebo email značný segment blízkovýchodní populace, ačkoliv rozptýl mezi jednotlivými zeměmi daný patrně zejména socioekonomickými poměry je skutečně značný: 71 % v Kuvajtu (2007), 48 % v Palestině (2007), 42 % v Libanonu (2007), 39 % v Turecku (2010), 32 % v Jordánsku (2010),

¹⁸⁰ Pro další země šetření z roku 2007 uvádí 76 % uživatel v Kuvajtu, 65 % v Izraeli, 56 % v Palestině, 23 % v Maroku (The Pew...2007).

¹⁸¹ Tento boom pěkně ilustruje případ mladého zkrachovalého provozovatele internetové kavárny Júnise Zekriho, podle něhož se ve třicetitisícovém periferním marockém městě Zagora v letech 2006 až 2007 otevírala nějaká nová internetová kavárna skoro každý týden (interview, Zagora, červenec, 2009).

23 % v Egyptě (2010) nebo 22 % v Maroku (2007). Email pak používá alespoň příležitostně jen o něco méně uživatelů (The Pew...2007, The Pew...2010).

Graf 13 Přístup k internetu ve světových makro-regionech 1990-2010 (v %)



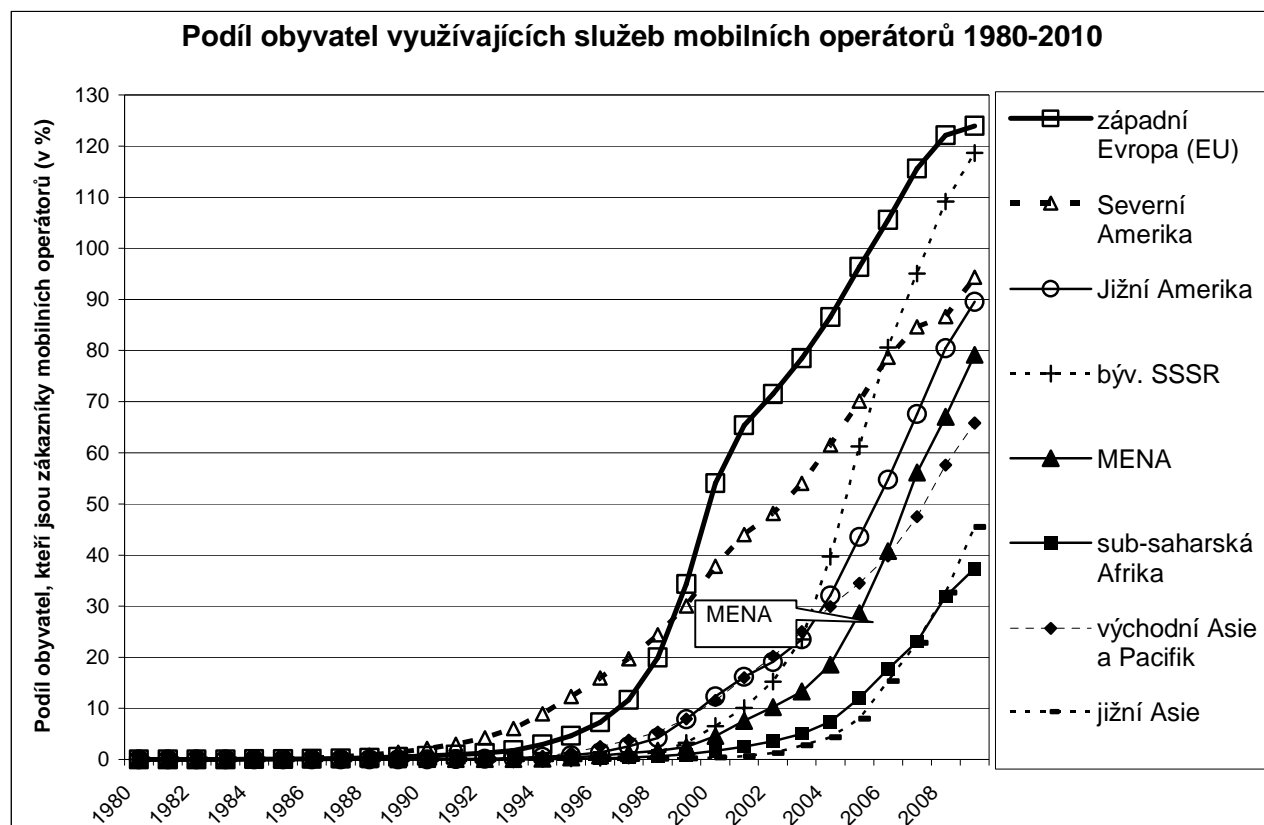
Pozn.: Statistika udává počet obyvatel s přístupem k síti internet na 100 obyvatel
Zdroj dat: World Bank Development Indicators

Fenomén blízkovýchodní facebookové generace je zřejmý z vysokého zastoupení mladých a dobře vzdělaných lidí užívajících alespoň občas sociální sítě jako Facebook, MySpace nebo Twitter. V Turecku je to dnes již celých 55 % mladých ve věku 18-29 let (oproti průměru celé dospělé populace 26 %). V Jordánsku 47 % (resp. 24 %), Libanonu 39 % (resp. 18 %) a v Egyptě 37 % (resp. 18 %).

K dramatickému a velmi dynamickému vývoji konečně dochází také v oblasti šíření uživatelů mobilních telefonů. V regionu MENA je tak dnes zastoupení zákazníků mobilních operátorů v celkové populaci téměř srovnatelné se Severní i Jižní Amerikou. A dalece převyšuje jižní Asii i sub-saharskou Afriku (viz graf). Zatímco v Jordánsku v roce 2002 vlastnilo mobilní telefon jen 35 % dospělé populace, v roce 2010 to již bylo 94 %. V Turecku došlo ve stejné době

k vzestupu ze 49 % na 77 % a v Libanonu z poměrně velmi slušných 62 % na dnešních 79 % (The Pew...2010). Blízkovýchodní obyvatelstvo je tak díky rychlému mediálnímu a komunikačnímu vývoji informované, vzájemně propojené a politicky mobilizovatelné daleko lépe než kdykoliv předtím.

Graf 14 Rozšíření mobilních telefonů ve světových marko-regionech 1980-2010 (v %)



Zdroj dat: World Bank Development Indicators

(1) Arabský Hollywood a vábení Rohu hojnosti

Čína i Egypt jsou oba hrdými potomky velkých světových civilizací. Čína byla před půl stoletím ještě chudší než Egypt. Oba státy se tehdy profilovaly ostře proti-imperialisticky. Dnes je Čína druhou nejsilnější ekonomikou planety. Egypt mezitím stále vězí v chudobě a dokonce se propadl do závislosti na finanční a potravinové pomoci ze zahraničí (od „zlých“ imperialistů z Washingtonu). Co se honilo hlavou řadovému Arabovi, Peršanovi nebo Berberovi, když na své televizní obrazovce fascinovaně sledoval pompézní zahajovací show pekingské olympiády v roce 2008? Takto tvrdý budíček arabskému, tureckému nebo perskému světu nikdy nemůže

poskytnout poměrování se s Amerikou nebo Evropou, které působí také frustrujícím a politicky výbušným způsobem. Ještě více šokující je totiž srovnání vlastní stagnace a bezperspektivnosti se srovnatelnější zemí, která se během dvou tří generací dokázala vyšvihnout z totálního marasmu na světové výsluní¹⁸² (Friedman 2011).

To vede k neodbytným revolučním otázkám typu, kde udělali autoritáři z Káhiry, Tunisu, Damašku nebo Rijádu chybu? Jak se jim vlastně za posledních padesát let podařilo naložit s nemalým potenciálem svých zemí? Zatímco Číňané museli alespoň prozatím vzdát svobodu, ale výměnou dostali hospodářský růst a fungující vládu. Arabové se však mezitím museli vzdát nejen svobody, ale na oplátku dostali arabsko-izraelský konflikt a jako bonus všudypřítomnou nezaměstnanost (Petráček 2011, srov. Lewis 2003a, Zakaria 2004).

Podobně je sice možné donekonečna omílat tezi o naprosté specifičnosti „sekulárního“ (a ve skutečnosti obtížně definovatelného) tureckého modelu a jeho neaplikovatelnosti na další země regionu. Ve skutečnosti stále více dobře informovaných Arabů, Berberů a Peršanů k Turecku i přes veškeré historické a nacionalistické animozity vzhlíží jako k možnému vzoru (dříve tak ostatně činili i zdejší autoritáři v čele s perským šáhem). A porovnává při tom tristní realitu a bezperspektivnost stojatých vod doma se závratným tureckým ekonomickým růstem, prosperitou, vzestupem životní úrovně a fungující parlamentní demokracií. Z Turecka se po nástupu konzervativní a umírněně islámsky orientované strany AKP (2002) stala nejen vojenská, ale také výrazná hospodářská a politická regionální velmoc. Vzestup tvrdé moci pak vedl také k růstu moci měkké. Zvětšil přitažlivost země, která stejně jako ostatní státy regionu dodnes balancuje mezi nástrahami autoritářství, militarismu, neflexibilního statismu smíšené ekonomiky, náboženského fundamentalismu a vypjatého nacionalismu. Čelí tak v regionu univerzálním problémům, a nabízí proto relevantní inspiraci pro okolí v přístupu k jejich řešení (Pope 2011)¹⁸³.

¹⁸² Stejně tak je v regionu na pováženou expanze levného konzumního zboží, včetně dárků, kterými se lidé obdarovávají v průběhu svatého měsíce Ramadánu, z Číny. Jak je možné, že levná arabská pracovní síla i přes tuto výhodu v mezinárodní konkurenci nedokáže uspět se zeměmi jako je Čína (Friedman 2011b).

¹⁸³ Relativně unikátní je devadesát let vývoje bez válečného konfliktu s jinou zemí (zejména absence vojenského angažmá v arabských válkách s Izraelem) a bez občanské války, jež by rozvrátila zemi (konflikt s Kurdy na východě však má charakter ničivé války podlamující rozvoj). Výrazně specifický reformní impuls představuje integrační proces do Evropské unie, na což většina arabských zemí nemůže vůbec pomyslet (s výjimkou Maroka nebo Tuniska, kde je tato vize mezi lidmi poměrně silná, není však motorem vládních reforem). Důležitý rozdíl představuje také absence exportovatelných ropných zdrojů, což turecké vlády vždy nutilo rozvíjet diverzifikované hospodářství spojené s ekonomickou otevřeností navenek. Specifikem je také historická kontinuita státnosti s Osmanskou a snad dokonce i Byzantskou říší, to pomáhá vytvořit silný a etablovaný stát a silnou národní identitu (podobné historické předpoklady státnosti má v regionu snad jen Egypt, Írán nebo Maroko) (Pope 2011, Fawsett 2009).

Stále familiérnější znalost úspěšnějších rozvojových zemí se stává zdrojem politického vření také v samotném revolučním Íránu. Zdejší internacionalisté (reprezentovaní například bývalým prezidentem Chomejmím) stále více požadují větší otevření země mezinárodním vlivům. Jako svůj vzor veřejně líčí atraktivní model úspěšného rozvoje nejen Turecka¹⁸⁴ nebo Číny, ale také Malajsie a Spojených arabských emirátů. Plédují za aktivní zapojení do mezinárodního obchodu a tržní i ideové konkurence a výměny. Zasazují se za vytvoření globálního systému vzájemné závislosti jednotlivých států (interdependence) a za sebevědomý a konstruktivní vstup Íránu do mezinárodních organizací (např. WTO) i politiky. Po vzoru Číny či Malajsie kladou důraz na ekonomický rozvoj, transfer technologií, vzdělávání, efektivitu a využití všech pozitivních aspektů globalizace. Tyto kroky v rozporu s představami teheránských jestřábů, revolucionářů a konzervativců považují za základ bezpečnosti země, suverenity a blahobytu (Sariolghalam 2008).

Tyto příklady ilustrují hlubší změny v orientacích blízkovýchodního veřejného mínění související s transformací k výrazněji multi-polárnímu světu a s poslední globální mediální revolucí, která zrušila monopol západních i domácích cenzurovaných masmédií (od „efektu CNN“ k „efektu Al Džazíry“) (Zakaria 2008). Spojené státy a západní Evropa jsou sice stále referenční skupinou, se kterou blízkovýchodní obyvatelstvo poměruje svou životní situaci a vzhlíží k nim. Ztratily však svůj monopol a výsadní postavení jediných a bezkonkurenčně nejpritažlivějších vzorů. Postupně se totiž vynořily nové výrazné konkurenční vzory. Pro mladé Jordánce jsou dnes takovým favoritem dynamické Spojené arabské emiráty. Pro Libanonce namísto Spojených států spíše život ve Francii, ale i v dalších úspěšnějších a převážně muslimských zemích. Pákistánci pro změnu již většinově nepokukují po USA, ale vzhlíží spíše k Číně pochopené jako dynamická země neomezených možností, kam by rádi odešli za prací a snad i životem. Turci snad ještě intenzivněji než dříve k Německu a ve většinově muslimské Indonésii je pak za zaslíbenou zemi považováno v první řadě Japonsko. Mladá blízkovýchodní veřejnost si tak při úvahách o možné emigraci stále více touží splnit namísto donedávna dominantního „amerického snu“ spíše „sen evropský“ či „asijský“ (Kohut a Stokes 2007).

¹⁸⁴ Z rozhovorů s některými mladými středostavovskými Íránci, kteří v létě často jezdí i s rodinami na turecké pláže, je Turecko přitažlivým vzorem rozvoje hodný následování. Jiní jsou naopak díky patriotismu ostře proti. Takto položená otázka je však mezi městskými a vzdělanými vrstvami vystavenými vlivu necenzurovaných médií ve hře, ačkoliv k ní mohou zaujímat různá stanoviska (řada rozhovorů, Írán, srpen, 2008).

Oblíbené blízkovýchodní rčení oprávněně říká, že po roce 1996 „Al Džazíra zavedla satelit i do beduínských stanů“ (Moravec 2006). Efekt této satelitní stanice je dnes masivní, nicméně postupnou socio-kulturní transformaci média v regionu spustila již s první mediální revolucí po konci koloniální éry. Ta se sice odehrávala pod taktovkou autoritářských režimů a v mantinelech přísné cenzury, nicméně postupně začala Blízký východ otevírat světu a dráždit zcela nové konzumní a kariérní aspirace a znásobovat rolové modely dosud tradičního a flegmatického obyvatelstva. S politickými důsledky těchto dlouhodobých a kumulativních změn se dnešní blízkovýchodní diktatury nejsou schopny vyrovnat. Spolehlivé staré recepty nefungují, nové nejsou na obzoru (Eickelman a Anderson 2003).

Podle rozsáhlých výzkumů (Lerner 1964) provedených na samém prahu modernizace v 50. letech 20. století byl tradiční blízkovýchodní člověk vesměs šťastný s tím málem, co jakožto příslušník vůbec nejchudšího společenského segmentu měl. Byl také celkem spokojený se skromnou podobou omezeného a neměnného světa, ve kterém v relativní izolaci podobně jako všechny předchozí generace žil. Začátek dramatických modernizačních změn, které do regionu v druhé polovině století vpadly, pak v detailní miniatuře vypadal zhruba takto: „...večer chodí do kina [syn]. A hned chce klobouk, nové kalhoty evropského střihu, chce si koupit revolver a nevím co ještě!“ (venkovský otec, Libanon, s. 196). Nebo následovně: „Chtěl by do USA [syn], protože tam prý mají ty nejkrásnější holky, nejlepší auta a tisíc a jednu dalších skvělých věcí“ (čerstvě urbanizovaný nomád, Jordánsko, s. 326).

Zatímco lze tradiční postoj ilustrovat takto: „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský beduín, který netuší, že existují jiné země světa a nikdy nebyl ve městě, s. 318). Hluboce nespokojený člověk na přechodu mezi tradičním a moderním světem vidí vše jinak. Ačkoliv je často podstatně bohatší než tradiční nomád, svou nekonečnou frustraci verbalizuje typicky takto: „Žijeme jako zvířata. Neznáme nic jiného než dřinu, jídlo a spánek“ (jordánský vesničan vystavený vlivu médií a kontaktům s lidmi z města, s. 338). Jestliže tradiční člověk usiluje podle autora o holé přežití (často deklaruje „mít práci a chleba“ jako hlavní životní cíl), člověk na přechodu namísto toho touží neméně silně hlavně po vyšší životní úrovni. Rozdíl mezi nimi lze ve zkratce popsat jako „ti co nemají nic“ vs. „ti, co chtějí víc“.

Právě spolu s nově probouzenými a poté dále všestranně „kultivovanými“ a ve výsledku nekonečně rostoucími tužbami a aspiracemi se podle autorů výzkumu rodí nový osobnostní typ člověka. Jednou nohou sice ještě vězí ve starém světě tradičních loajalit a identit, druhou nohou

je však již ukotven v moderním světě, který formuje jeho postoje a pohled na svět. Autoři výzkumu ho charakterizují jako „člověka v pohybu“ nebo dokonce jako „neklidnou duši“. Jeho největším prokletím je skutečnost, že mu vlastně nikdy ani zdaleka nestačí to, co má, a neuspokojuje ho to, čím je. Na rozdíl od generací svých předků chce být velmi intenzivně někým jiným a za každou cenu mít něco jiného. Zatímco je tedy tradiční člověk jakoby zahleděný do minulosti a kopíruje potřeby i životní styl předchozích generací, modernizující se lidé namísto toho hledí do budoucnosti, plní snů a očekávání.

Růst aspirací a re-orientace od tradice a minulosti k budoucnosti úzce souvisí se zrodem empatické osobnosti. Ta je schopna představit si sebe sama v nejrůznějších nových rolích a v různých alternativních situacích. Jde vlastně o zvýšenou psychickou mobilitu, rozjitřenou imaginaci a zvýšenou mentální adaptabilitu. O schopnost nalézat napětí mezi tím co je a tím, co všechno by mohlo být. Právě to se také stává jádrem frustrací modernizujících se obyvatel modernizujícího se Blízkého východu: „Pokud si lidé nejsou vědomi existence určitých věcí, tak po nich netouží a nescházejí jim“ (mladý vzdělaný Libanonec intenzivně vystavený vlivu médií, s. 177).

Jak k růstu aspirací dochází? Kromě zvýšené geografické a sociální mobility spjaté s urbanizací a kromě populistické rétoriky autoritářských vládců slibujících po konci koloniální éry co nevidět životní úroveň jako v Německu, hrají klíčovou roli právě média a jejich šíření v populaci. Média působí jako mocné dráždidlo imaginace. Publiku v atraktivním balení předvádějí zástupy cizích lidí a množství žádoucích vzorů v nejrůznějších rolích, se kterými se ve svém životě nikdy přímo nesetká, ale může zatoužit stát se jedním z nich: „Filmy v biografu jsou jako naši učitelé, ukazují nám, co všechno můžeme dělat“ (s. 54). Podobně rádio je pro změnu typicky viděno jako „škola o světě“ (s. 346). V počátcích modernizace šlo především o masivní expanzi těch masmédií, která dokázala oslovit i ngramotné či jen pologramotné publikum (kino, rádio, plakáty) a z pohledu tradičních vrstev mohla začít sloužit jako inspirativní „učitelé správného způsobu života“.

V této souvislosti hraje na Blízkém východě od samých počátků modernizace zásadní roli přitažlivý příklad vyspělých západních zemí (nejprve Evropy, poté USA i SSSR) chápaných jako atraktivní referenční skupina: „Amerika je fantastická země. Mají tam všechno...velké mrakodrapy, všude spoustu zoologických zahrad a také jezer...je to velmi bohatá země“ (libanonská mladá žena, s. 202). Zatímco tradiční člověk nemá ani potuchy o existenci západních

zemí, skutečnost jejich existence ignoruje nebo jsou jeho znalosti v nejlepším případě velmi omezené: „USA? Vypadá to tam spíš jako u nás v táboře, nebo spíš jako v Ammánu?“ (jordánský nomád, s. 320). Modernizující se skupiny vystavené vlivu médií ale již po vyspělých zemích stále více pošilhávají. Srovnávají s nimi také dopodrobna svou situaci, a to daleko spíše než s jinými podobně chudými blízkovýchodními státy: „Když vidíme životy lidí na Západě a pak je srovnáme s vlastními, zjistíme, že ještě musíme ujít dalekou cestu, než se dostaneme na jejich úroveň“ nebo „Chápu, že i přes nízký sociální původ může člověk v Americe udělat závratnou kariéru a být špičkou ve svém oboru, pokud prokáže, že je opravdu schopný. Může se společensky vyšvihnout způsobem, o kterém já zde mohu jen snít“ (mladí Syřané a Libanonci, s. 400 a 210).

Nejenže tedy stále širší masy chtějí to samé, co již dnes mají lidé na Západě, ke všemu to chtějí hned teď. Aby toho ale nebylo málo, jejich mentální obraz Západu je často značně zidealizovaný a představa zdejší životní úrovně nerealisticky nadsazená (častá asociace spojovaná s USA ve výzkumu byla „čistý a bohatý život“). To jen dále přispívá k frustracím, protože z následného srovnání prostě blízkovýchodní země nemohou vyjít příliš dobře. Jak podotýká Daniel Lerner: „Film z prostředí života běžných lidí ve Spojených státech se na plátně biografu Káhiry či Teheránu může změnit ve výbušnou radikální teorii“ (tamtéž: 11).

Politické důsledky expanze masových médií jsou pak v kontextu nerovnoměrné blízkovýchodní modernizace z hlediska zdejších autoritářů více než nemilé. Donedávna skromní a fatalističtí obyvatelé tradičních oblastí najednou začínají toužit po zlepšení své materiální životní úrovně. Chtějí se připojit k rodícímu se konzumerismu. Po boku dosud velmi úzké skupinky movitých blízkovýchodních obyvatel chtějí také oni plně participovat na vznikající tržní ekonomice.

Ke svému zklamání však nejsou dlouhodobě uspokojováni. Stále nové potřeby a neustále rostoucí aspirace jsou v ostrém rozporu s každodenně zakoušenou realitou. To ústí v kumulaci nespokojenosti, deprivaci a v chronickou hrozbu propuknutí revolucí z rostoucích frustrací stále početnějších blízkovýchodních mas. Šťěstí je podle autora funkcí aspirací na straně jedné a mírou, v jaké jsou tyto nejrozumnější tužby naplňovány. A právě u modernizujících se obyvatel chudých tradičních oblastí je tento nepoměr největší. Zejména pak v ekonomicky stagnujících společnostech, které nejsou založeny na ekonomickém růstu a pohybují se v bludném kruhu chudoby (např. Egypt a Jordánsko v 50. a 60. letech 20. století). Nebo ve společnostech, kde se

sice s pomocí médií masově šíří nové aspirace do všech sociálních vrstev a do všech regionů, avšak distribuce – třeba i rostoucího – bohatství je stále více nerovnoměrná, protože si ho mezi sebe dělí úzká politicko-mocenská elita (např. Írán, Záliv). Ve výsledku pak není největším problémem samotná propast mezi akcelerujícími ambicemi a omezenými možnostmi dosáhnout sociální mobility v dané společnosti, jako spíše bezperspektivnost této nerovnovážné situace, kdy je masám lidí jasné, že se v dohledné době nepodaří daný rozpor překonat (Lerner 1964)¹⁸⁵.

Například v Bahrajnu se tato situace proměnila ve výbušnou směs spolu s nástupem cenzurou těžko kontrolovatelných satelitních televizí a internetu. Od parlamentních voleb roku 2006 se spolu s příchodem Google Earth v zemi stalo velkou kauzou nejen nefér rozdělování ropného bohatství, ale také nerovná distribuce půdy. Zejména mezi většinovými, ale znevýhodněnými mladými šíity. Ti si chtějí postavit dům, aby mohli uzavřít sňatek, ale nemohou, protože volné půdy je pro obyčejné lidi málo a je neskonale drahá. Mahmúd, žijící v jednom malém přeplněném domě s šestnácti dalšími lidmi včetně svých rodičů, sourozenců a jejich dětí, se stejně jako jeho vrstevníci hodně rozohnil, když si na internetu poprvé prohlédl šokující satelitní snímky rozsáhlých výstavních paláců a rozlehlých nezastavěných oblastí patřících královské rodině. V chudých jižních distriktech Bahrajnu se mezitím v přelidněných čtvrtích tísní desetitisíce lidí. Právě tyto snímky na internetu začali propagovat opoziční aktivisté, takže o nich od té doby diskutuje skoro každý nespokojený obyvatel Bahrajnu (Friedman 2011).

Jak konstatuje znalec Blízkého východu Bernard Lewis: „Být hodně chudý je špatné. Ale máte-li souseda, který zdaleka není hodně chudý, stává se to srovnání nesnesitelné.“ Výsledný hněv a vztek pak pomáhají veřejně ventilovat nové komunikační technologie, které všem umožňují na vlastní oči spatřit nekonečně nespravedlivé rozdíly až dosud umně zakryvané vládní ideologií (podle Petráček 2011). Jestliže jde v politice podle Arabů přinejmenším stejně jako o svobodu také o spravedlnost, o kontrast mezi spravedlností a útlakem, spravedlností, korupcí a nespravedlností, pak je zaděláno na revoluční situaci, kterou lze navíc také srozumitelně a veřejně ventilovat v kulturně blízkém jazyce (politického) islámu (Lewis 1990). Nerovnosti nejsou jen nespravedlivé, ale z hlediska islámu také nemorální. A takto jsou také prizmatem víry stále více viděny (srov. Dekmejian 1995). Média zde jen napomohla potenciálně výbušné interakci mezi problematickou sociální realitou a sociální citlivostí islámské imaginace.

¹⁸⁵ Zatímco v případě Západu byl postupný růst potřeb a aspirací funkční, protože stimuloval další růst ekonomiky a celkovou modernizaci, v případě Blízkého východu je spíše disfunkční, protože příliš akceleroval, rozešel se s ekonomickými možnostmi společnosti a vyústil v politickou radikalizaci (Lerner 1964).

Islám (Esposito a Mogahed 2007: 16) totiž zdůrazňuje sociální solidaritu a pomoc potřebným. Klade důraz na rovnost, skromnost a charitu. Každoroční půst o Ramadánu je stále více vykládán i jako způsob, jakým si bohatší a movitější vrstvy mohou připomenout strádání méně majetných. Pravidelná almužna (*zakát, sadaqa*) vypočtená na konci lunárního roku jako část majetku určená pro potřeby chudých, nemocných a trpících je pak dalším pilířem islámu, který zdůrazňuje sociální zodpovědnost. Charitativní a sociální práci je ostatně možno chápat jako chvályhodný džihád rukou (vedle džihádu srdce, jazyka a meče). Tato instituce založená na přerozdělování příjmu a majetku mezi chudými a bohatými mimo jiné podle mnohých hlasů říká, že si Bůh nepřeje, aby lidé žili v bídě; chudoba nemá být jejich osudem (zároveň však slavný hadíth připisovaný Prorokovi Mohamedovi zdůrazňuje vlastní přičinlivost, pracovitost a aktivitu: „Ruka, která dává, je lepší než ruka, která bere“). Koneckonců i pátý pilíř islámu, pouť do Mekky, věřícímu připomíná, že je součástí větší komunity, která by neměla být rozdělována rasovými, etnickými, jazykovými, ale také právě třídními nerovnostmi. Islamisté (např. Muslimské bratrstvo) dále kromě instituce zakátu nebo zákazu lichvářských úroků (a bezúročného bankovníctví) pracují s představou vlastnictví a majetku jako prostředku k dosažení všeobecného blaha muslimské obce, nikoliv k uspokojování individuálních chtíčů ambiciózních podnikatelů (diskutuje se například nová role tradičního *waqfu*, kolektivního vlastnictví spravovaného náboženskou nadací pro obecné blaho) (srov. Mendel 2008).

Kapitolou samu pro sebe je pak sebeobránná reakce některých islamistů, kteří se snaží zakázat a zadupat veškeré provokující projevy konzumerismu a spotřební kultury západní provenience s odkazy na nebezpečí intoxikace a degenerace islámských společností cizí a nemravnou produkcí (Chekroun 2005). Populární kultura valící se z médií (filmy, reklama, hudební klipy) zavádí konzumní normy, materialistické hodnoty, individualistické orientace a sexuální nevázanost, které jsou podle nich v rozporu s islámem kladoucím důraz na duchovní hodnoty, skromnost, šetrnost, zodpovědnost a závazek jedince vůči společenství. Takováto epidemie nemorálnosti je přitom příznakem selhání sekulárních vlád, protože stát je tu od toho, aby prosazoval dobré a zakazoval zavrženíhodné, dohlédl na morálku svých občanů, a ochránil tak bezbranné jednotlivce od svodů jedovaté westernizace (Hoffman 1995, Kropáček 1996, Etzioni 2004).

Mark Juergensmeyer pak připomíná, že nábožensko-politická hnutí pracují s jinou představou času než konkurenční hnutí sekulární. Svou misi zasazují do transcendentního

kosmického kontextu a dlouhého časového rámce (často své politické aktivity mají sklon vidět jako součást širšího kosmického boje Boha a Satana, dobra a zla, zároveň také jako pokračování historických či legendárních a mytologických bojů minulosti). Jejich sliby příchodu lepšího společenského řádu jsou často formulovány velmi mlhavě a jejich naplnění je situováno do vzdálenější budoucnosti (nabízejí tedy možná jednoduchá řešení složitých problémů, ale nikoliv řešení rychlá). Proto příznivce a aktivisty náboženských hnutí tolik nefrustruje, nejsou-li sliby ihned naplňovány, často ani neočekávají jejich realizaci v průběhu svých životů (Juergensmeyer 1994, 2008).

Příklon k politickému islámu se tak v tomto případě stává reakcí deprivované (nikoliv nutně chudé v absolutním slova smyslu) populace, která sice také touží po konzumních statcích a životním stylu vyšších vrstev, se kterým je díky médiím velmi dobře obeznámena, nicméně nemá perspektivu, že se kdy mezi zabezpečenou a blahobytnou střední vrstvu zařadí (jde o ambivalentní projev resentimentu popsaného již Georgem Simmelem – co je proklínáno a odmítáno je zároveň předmětem závidění a tužby, srov. Keller 1990). Média tedy do čajoven a obývacích pokojů blízkovýchodního obyvatelstva přinesou detailní obrázek o míře bohatství bohatých a chudobě chudých. Podrobná obeznamenost se sebevětšími nerovnostmi však ještě nemusí být, a zpravidla ani není, důvodem sociálního konfliktu. Maximálně postupně se kumulujícího napětí a sociálních frustrací. Důležité totiž je, aby tyto nerovnosti byly pochopeny jako neospravedlnitelné, jako nelegitimní a nespravedlivé. To znamená, že přestane existovat jakékoliv dostatečně přesvědčivé „vyprávění“ – náboženské nebo ideologické provenience – které by je nižším vrstvám vysvětlilo způsobem, se kterým se mohou ztotožnit (např. hinduistická koncepce reinkarnace ospravedlňuje rozdělení společnosti na kasty poukazem na chování jedince v minulém životě, středověké křesťanství obhájí nerovnosti Boží vůlí, moderní ideologie meritokracie zase s poukazem na množství mobilitních kanálů v otevřené svobodné společnosti a schopnosti, pílí a ochotu riskovat daného jedince) (k roli legitimacy sociálních nerovností a konfliktu srov. Coser 1956, Keller 1999, Mareš 1999, Merton 2000). A je to právě islám – zejména pak islám politický forsírující jeho sociální dimenzi – kdo díky své sociální senzitivitě dodává argumenty bořící jakékoliv pokusy mocných legitimizovat do očí bijící nerovnosti.

(2) Politický budičák: Zrod politické veřejnosti

Přední americký komentátor z New York Times dlouho působící v Libanonu a Izraeli, Thomas Friedman, v euforii z arabského jara 2011 píše, že Západ nedocenil demonstrační efekt personální změny v Bílém domě a projev Baracka Obamy v Káhiře (2009). Americký prezident se pro mladé vzdělané Araby sledující jeho řeč v rádiu, televizi nebo na internetu mohl stát vskutku vzorem, se kterým se bylo možno překvapivě snadno identifikovat: Je mladý – jako já. Je tmavý – jako já. Jeho prostřední jméno je Hussain – jako moje. Jeho děda je muslim – jako můj. Je prezident Spojených států – a já jsem nezaměstnaný mladý Arab, který nemůže ovlivnit vlastní budoucnost (Friedman 2011, srov. Petráček 2011).

Z blízkovýchodních televizních stanic si hned od svého vzniku dala za explicitní cíl „probudit“ arabský svět, nabourat odvěká tabu a otevřít cenzurou a politickými represemi mentálně izolovaný a intelektuálně přidušený region vnějšímu dynamicky se vyvíjejícímu světu katarská Al Džazíra (Al Džazíra...2003). Tato satelitní stanice si v regionu od počátku svého vysílání vydobyla vysokou prestiž a solidní sledovanost. Zejména pro své diskusní pořady, živá interview a kvalitní necenzurované zpravodajství. Čím více a hlasitěji ji blízkovýchodní režimy kritizovaly a házely jí klacky pod nohy (zavírání regionálních kanceláří, fyzické útoky na redaktory, neudělování víza reportérům, hrozby přerušení diplomatických vztahů s Katarem a stížnosti adresované zdejšímu ministerstvu zahraničí, zejména reklamní bojkot ze strany blízkovýchodních mediálních agentur), tím se stala důvěryhodnější, známější a oblíbenější (Kouřilová 2004). V zemích Zálivu tak jde suverénně o nejoblíbenější zpravodajskou televizi (např. v Kuvajtu ji preferuje 56 % diváků, v Saúdské Arábii 47 %), podobně populární je také v Levantě (Jordánsko 44 %, Libanon 37 %). Důležitou roli hraje i v arabské severní Africe, ačkoliv zde nemusí být nejoblíbenější zpravodajskou stanicí (např. Maroko 20 %) (Kouřilová 2006). Jedno z blízkovýchodních mediálních tabu, které prolomila bylo, že s Izraelci se nemluví (Boček 2006).

V euforickém duchu Thomase Friedmana pak můžeme vyvozovat, že dlouhodobým nezamýšleným důsledkem důsledného a detailního zpravodajství Al Džazíry o dění v nepřátelském Izraeli se paradoxně stal tlak na politické změny v samotném arabském světě. Z pohledu televizních diváků Káhiry, Damašku nebo Rijádu se může jevit jako neobyčejně fascinující, když je premiér nenáviděné „sionistické entity“ nucen před televizními kamerami odstoupit pro podezření z korupce (Olmert). Bývalý prezident a mocný politik Kacav je pro

změnu nezávislým soudem usvědčen ze znásilnění, a to na základě výpovědí řadových a nevýznamných zaměstnankyň aparátu. Aby toho nebylo málo, vysoce postavený generál Joav Galant nebyl na poslední chvíli jmenován náčelníkem generálního štábu, protože si dovolil z pohledu arabského autoritářství drobnou prkotinu v podobě záboru pozemků ve veřejném vlastnictví pro svou soukromou potřebu. A co na to řadový arabský televizní divák necenzurovaných arabských satelitů v čele s Al Džazírou? Poměříme přísné a nestranné řešení i té drobnější korupce v sousedním Izraeli a ignorování daleko větších kauz a mnohonásobně větší arogance politiků ve vlastní zemi (Friedman 2011).

Hotovým pozdvižením a zdrojem inspirace se v celém regionu podle mnohých stal také nový politický styl do okolního světa hlasitě vyhlašovaný palestinským premiérem Fajádem ze Západního břehu: neposuzujte mě podle toho, jak bojuji s Izraelem a vzdoruji Západu, ale podle skutečných hmatatelných výkonů mé vlády, podle toho, jak zvládám veřejné služby, jako sloužím občanům a voličům, jak dokážu odvážet odpadky a vytvářet pracovní místa. To je na Blízkém východě podle řady názorů něco neslýchaného a průkopnického, projev zcela nové politické kultury (Friedman 2011).

Ve stále globalizovanějším a mediálně propojenějším světě hrají přesně tyto výroky, obrazy a srovnání politicky výbušnější roli než kdykoliv předtím. O dnes již stěžejní sociální a politické roli médií na Blízkém východě svědčí dominový efekt, jakým se arabská revoluce rozšířila z Tuniska do Egypta, aby poté s různou silou a dopadem rezonovala prakticky ve všech blízkovýchodních zemích. V tomto smyslu jde o opakování a patrně také zesílení vzorce „televizních revolucí“ známého již z období třetí globální demokratizační vlny (1974-1990), která se však svého času Blízkému východu spíše obloukem vyhnula. Lavinový efekt již tehdy fungoval tak, že demokratizace v jedné zemi pomáhala spouštět politické změny v zemích dalších. Měla vliv na myšlení mocenské elity, opozice i občanů. Všem ukazovala, že změna je možná a také to, jakými způsoby ji lze dosáhnout. Příklad Karafiátové revoluce v Portugalsku a odstranění tuhé diktatury ve Španělsku (1974) inspiroval především kulturně blízké a historicky spřízněné iberské země Latinské Ameriky zužované sadistickými vojenskými juntami. K podobnému mechanismu o něco později došlo také v rámci komunistické východní Evropy sdílející podobnou historickou zkušenost, kulturu a totožné socioekonomické problémy, přičemž S. P. Huntington poukazuje na postupné urychlování celého procesu dle mechanismu valící se sněhové koule: „V Polsku trvala demokratizace deset let, v Maďarsku deset měsíců, ve

východním Německu deset týdnů, v Československu deset dnů a v Rumunsku deset hodin“ (Huntington 2008: 107).

V tomto smyslu tedy ani Blízký východ není takový, jakým býval. Mediální propojenost kulturně, migračně a historicky provázaného regionu se zde setkává s postupně sílícím vědomím společného osudu a společné identity jeho obyvatel (srov. Kepel 2002, Hinnebusch 2009). Na Blízkém východě se spolu s rostoucím vzděláním a expanzí nejen tradičních, ale i nových médií zrodil zcela nový druh publika. Takového, které již autoritáři nadále nemohou ani ignorovat, ani s nesnesitelnou lehkostí manipulovat (Eickelman a Anderson 2003).

Charakteristická apolitičnost tradičních blízkovýchodních obyvatel souvisela s mnoha faktory. Vysoká religiozita byla spjatá s takovou formou zbožnosti, která ústila spíše v politickou pasivitu až fatalismus ilustrovaný následujícími „hlasy tradice“: „Vše je vůle Boží“ (egyptský farmář, s. 301) nebo „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský nomád, s. 318). Výsledkem bylo hromadné přesvědčení tradičních mas, že se s nejrůznějšími problémy – zejména chudobou či dosud nezajištěnou národní suverenitou a evropským vměšováním – nedá vůbec nic dělat¹⁸⁶. Vše je odnepaměti tak, jak má být, a jediné, co se od člověka čeká je, aby to trpělivě snášel. Stávající pozemská situace v této konzervativní optice měla přetrvat navěky, dějiny ještě nebyly vynalezeny, vědomí možných alternativ se dosud nezrodilo (Lerner 1964). Tradiční strategie legitimizující mocenské nerovnosti jsou ostatně založeny právě na víře podřízených populací v posvátnou závaznost jednou ustavených mocenských vztahů. Postavení privilegovaných vrstev, klanů a rodů se zakládá na tradici. Tradice ostatně také alespoň částečně omezuje libovůli mocenské elity, staví před ní jisté nejzákladnější mantinely (Weberův výklad panství, podle Keller 1999).

Apolitičnost obyčejného tradičního Araba, Turka či Íránce se dále zakládala na mentální neschopnosti zasadit své vlastní obtíže do širších národních či dokonce mezinárodních souvislostí. Tito lidé například v průzkumu odevzdaně označují chudobu jako svůj největší problém. Nedokáží ale ten samý problém identifikovat také jako problém celospolečenský, této myšlenkové operace uvažování v souvislostech a jisté míry zobecnění nejsou schopni. Toho jsou již ale běžně schopni modernější segmenty blízkovýchodních populací. Stejně tak si tradiční člověk nedokázal plně uvědomit své zájmy a díky omezené empatii ani možné alternativy své

¹⁸⁶ Jde o klasické téma vymezené již K. Marxem: zda je náboženství „opium lidstva“ ústící ve „falešné vědomí“, a sloužící tak elitám, nebo naopak leckdy poslouží opozici jako politicky mobilizující doktrína, např. Blízký východ zhruba od 70. let 20. století (srov. Kepel 1996 a 2002, Esposito 2003, Juergensmeyer 1993).

současné situace. Horizonty jeho světa totiž končí za hranicemi kočovného kmene, vesnice či městské čtvrti. Stejně tak zde také končí zdroje jeho identity a loajality. Velmi obtížně se tak tradiční člověk politicky mobilizuje s pomocí symbolů národa či třídy, tedy s pomocí identit a loajalit, které jeho úzký svět kmene, klanu, vesnice či čtvrti přesahují (Lerner 1964).

Většina tradičních Íránců se tak například absolutně nezajímala o v době výzkumu „žhavou“ kauzu znárodnění britské *Anglo-Iranian Oil Company* a následné vření vedoucí k sesazení demokraticky zvoleného premiéra Mosaddeka (1956) s pomocí armády a západních tajných služeb CIA a MI6. Jednu z nejdramatičtějších událostí moderní íránské historie ve své době sledovala jen menšina Íránců. Stejně tak sousední Syřané v 50. letech 20. století většinou zcela ignorovali z jejich pohledu nudnou sérii vojenských převratů způsobených soupeřením úzké elity a kontra-elity. Když si je v mnoha regionech nechávali starostové vesnic nad ránem nastoupit, aby jim z pověření nové státní moci oficiálně oznámili, že už jim vládne zase jiná klika důstojníků, vše si jen odevzdaně poslechli a pokojně šli dospat rána. Také jordánská královská rodina vládla nerušeně na venkově či v kočovných oblastech roztroušenému obyvatelstvu minimálně až do doby než zažila exodus vysoce zpolitizovaných a relativně moderních (vysoká urbanizace, gramotnost a právě také mediální expozice) palestinských uprchlíků. Také tradiční Turci ve výzkumu na politicky laděné otázky obdobně deklarují: „Politika se nás netýká“, „Stejně nemůžeme nic změnit – je pak hloupost se tím vůbec zabývat“, „Naši vůdci vědí nejlépe, co mají dělat“, „Nám nepřísluší vůdce hodnotit“ (Lerner 1964).

Tradiční masy bez názoru na politiku a zformovaných politických postojů tak na samém prahu blízkovýchodní mediální revoluce neparticipovaly jen na politickém rozhodování, které si v nedemokratických režimech uzurpovala úzká elita. Ale dokonce ani na veřejném mínění, protože o dění ve světě za hranicemi vlastní komunity nic nevěděly, nic si o něm nemyslely a nedávali si ho do souvislosti s vlastní situací. Na množství politicky relevantních otázek tradiční obyvatelstvo odpovídalo typicky „nevím“. Nemělo taktéž vesměs názor na sadu jedenácti předložených hlavních celospolečenských témat a problémů, které ve své době hýbalo politickou scénou. V závěrečné zpětné vazbě pak často hodnotili celé dotazování silně negativně. Točilo se totiž prý příliš kolem irelevantních, nezajímavých nebo naprosto neznámých témat. Naopak nedalo prostor tématům, ke kterým by měli co říci, o kterých by se rádi bavili, která jsou „zajímavá“ jako například metody zavlažování, pastevecký život a témata jako místní komunita, rodina, výchova dětí nebo islámská víra.

Takováto společenská konstelace, kdy většina populace ještě vězí v tradičních a vzájemně izolovaných komunitách, je neobyčejně výhodná pro úzké politické elity. Mohou totiž nerušeně vládnout. A jsou maximálně čas od času vyzvány na souboj podobně úzkou politickou kontra-elitou, zatímco tradiční masy tomu všemu jen nezúčastněně z povzdálí přihlíží. Nebo kolikrát ani to ne (Lerner 1964).

Vše se ale radikálně mění s přechodem od většinově tradičního ke stále modernějšímu obyvatelstvu. Rodí se nový osobnostní typ člověka, k čemuž napomáhá nejen jeho mobilita z venkova do města a rostoucí vzdělání, ale také stále intenzivnější expozice mediálním obsahům, které na něj postupně začínají útočit ze všech stran. Postupně se tak rodí moderní veřejné mínění. Nejprve se sice týká pouze lokálních či regionálních záležitostí, ale později stále častěji také dění celonárodního či dokonce celosvětového charakteru. S tím pak již velmi úzce souvisí masová politizace původně prakticky apolitického obyvatelstva. To již dokáže vidět daleko lépe souvislosti mezi individuální situací a celkovým stavem národní společnosti či dokonce mezinárodní politikou. Začíná mít také na stále více věcí „svůj názor“. A co více, chce ho i uplatnit (Lerner 1964).

Právě hromadný vstup tohoto nového typu člověk do politického klání představuje historicky zcela novou situaci a především zásadní výzvu pro režimy všech typů: politiku již nemůže nadále „nerušeně“ provozovat úzká politická elita odcizená zbytku společnosti a maximálně čas od času vyzývaná na souboj podobně izolovanou kontra-elitou. Budoucí směřování společnosti již nadále stejně tak nemůže monopolně ovlivňovat jen „kreativní menšina“ relativně moderního obyvatelstva, kterému do toho tradiční apolitické segmenty nemluví. Například v Turecku tato zlomová situace vedla k překvapivému ukončení dosavadní dominance kemalistů a Republikánské strany po prvních skutečně svobodných volbách roku 1950. K těm totiž nečekaně poprvé hromadně přišly i ty segmenty populace, které se do té doby o politiku nezajímalý a k volbám prakticky vůbec nechodily. A volily opozičního kandidáta Adnana Menderese a jeho Demokratickou stranu (52 % hlasů), která měla blíže k islámu a k většině konzervativnější populace (srov. také Huntington 2006, Pirický 2006). V autoritářském Egyptě zase vedla postupná politizace dosud většinově tradičního a převážně apolitického obyvatelstva k pragmatickému přimknutí se zdejších vládců k populismu. V průběhu éry prezidenta Násira si politici definitivně uvědomili, že podřízené masy již nemohou nadále bez rizika zcela ignorovat jako v minulosti. Nebylo možné jim i přes jejich vůli nutit různé reformní

projekty, jejichž přínos snad docení až zpětně, protože nyní je nejsou vzhledem ke své zaostalosti vůbec schopny pochopit. A protože egyptští vládci masám nedali podíl na moci, museli se je pokusit alespoň naklonit na svou stranu s pomocí nezbytné permanentní masové propagandy skrze státní média (Lerner 1964).

Neosobnímu mediálnímu komunikačnímu systému využívanému v prostředí blízkovýchodních režimů k politické propagandě však i tak nadále konkurovaly paralelně přetrvávající a velmi rozsáhlé orální systémy a neformální sítě přímé osobní komunikace. Ty mimo jiné od počátků využívaly opoziční skupiny v čele s Muslimským bratrstvem a komunisty. Navíc regionální pokrytí jednotlivými médii i jejich samotná expanze byla geograficky vysoce nerovnoměrná. Vesměs se koncentrovala v oblasti hlavního města, kde však na samém prahu urbanizace ještě nežil výraznější podíl celkové populace. Navíc negramotnost nebo nízké vzdělání představovalo určitý limit šíření všech typů médií a dopadů mediálních obsahů na publikum. Vzdělání totiž není jen pouhým nástrojem ke konzumaci mediálních sdělení, ale vede i k psychické dispozici vůbec jim rozumět. Schopnost přeslabikovat noviny u čerstvě gramotného vesničana ještě automaticky neznamenalala schopnost orientovat se ve významech sdělení. Proto si negramotní či čerstvě alfabetizovaní lidé ve výzkumu často nechávali z novin raději předčítat od druhých a zároveň poté sdělení i interpretovat formou volného převyprávění přečteného obsahu. Stejně tak negramotní lidé, u nichž se teprve začal probouzet zájem o politiku, nejraději poslouchali rozhlas společně s někým, kdo jim zprávy poté srozumitelně vyložil (srov. také Eickelman 2003)¹⁸⁷. Přitom také platí, že vystavení vlivu jednoho typu médií vede ke zvýšenému zájmu o sdělení dalších typů médií (např. četba novin vede i k většímu poslechu rádia, politických letáků, návštěvám biografu). Podobně v logice mechanismů multiplikačního efektu vede vystavení jednomu mediálnímu titulu (konkrétnímu deníku, rozhlasové stanici) ke zvýšené konzumaci titulů dalších (Lerner 1964).

I tak byly politické důsledky blízkovýchodní mediální revoluce v druhé polovině 20. století více než dramatické. Velmi pregnantně její politické dopady vyjádřil egyptský prezident Násir, jenž se s médii také jako jeden z prvních blízkovýchodních populistických autoritářů naučil umně zacházet při budování vlastního kultu osobnosti: „Je pravdou, že většina lidu je stále negramotná. Ale politicky to hraje daleko menší roli než před nějakými 20 lety... Rádio vše

¹⁸⁷ Autor pracuje rozsáhle s konceptem tzv. názorových vůdců (Lerner 1964). Je třeba poznamenat, že rozhlas ve svých počátcích vysílal pouze ve spisovné arabštině, které většina Arabů plně nerozuměla, takže potřebovala „překlad“ do místního dialektu (Eickelman 2003).

změnilo... Dnes lidé v nejdlehlších vesnicích poslouchají, co se děje jinde, a vytvářejí si svůj vlastní názor. A vládci už nemohou vládnout jako kdysi. Žijeme v novém světě“ (podle Lerner 1964: 214). V regionu ale úplně poprvé s pomocí rádia účinně agitoval íránský politik a pozdější premiér dr. Mosaddek velmi dobře obeznámený s politickým potenciálem masových médií díky svému dlouhému studijnímu pobytu ve Francii. Při jeho svržení zosnovaném britskou MI6 a americkou CIA pak směřoval podle logiky „bez mikrofonu je Mosaddek impotentní“ první útok armády na Rádio Teherán (Lerner 1964)¹⁸⁸.

Charakteristické pro Blízký východ ve srovnání s modernizací Západu je daleko rychlejší a paralelní expanze všech druhů masmédií. A to (Riesman 1964) v situaci přetrvávající vysoké negramotnosti: řada zemí tak „přeskočila“ ze stadia pre-literárního rovnou do post-literárního charakterizovaného nástupem nových médií, jenž bezpodmínečně nutně nevyžadují gramotné publikum (rádio, biograf, později televize, kazety a přehrávače). Modernizující (podle Lerner 1964, srov. Zubaida 2009) se blízkovýchodní člověk vystavený stále intenzivnějšímu působení médií se však ve výsledku politizuje. Chce být informován a participovat na veřejné diskusi. Stává se tak součástí veřejného mínění. Schopnost jeho empatie nenarůstá jen v oblasti konzumních a kariérních tužeb, ale i v oblasti politické. Náhle nově vidí, že se dá politika dělat více různými způsoby, vždy existuje více variant řešení a alternativ. Současná situace není jednou pro vždy definitivně daná. Nové rolové vzory nenachází již jen v oblasti životního stylu a profesního nasměrování, nýbrž vybírá si i mezi různými vzory politickými. Navíc je schopen porovnávat vlastní zemi s Evropou, Amerikou nebo SSSR nejen z hlediska životní úrovně, ale také z hlediska způsobů, jakým se zde provozuje politika. Také začíná mít dojem, že se ho věci kolem politiky dotýkají, mají zprostředkovaný i přímý dopad na jeho každodenní život. Díky vystavení všech obyvatel působení stejných masmédií a mediálních témat se pak rodí a dále sílí pocit jednotného národního společenství se společným osudem a společnou národní a mezinárodní politikou. A co více, protože lidé již mají na leccos vlastní názor, začínají také toužit po podílu na moci.

¹⁸⁸ S výše vyloženou hlubinně transformativní rolí médií v oblasti konzumní a politické empatie podle Daniela Lerner (ten ale zdůrazňuje synergii expanze médií, školství a urbanizace) by nesouhlasil například Ronald Inglehart (2002, 2006). Podle jeho názoru hrají média maximálně povrchní roli katalyzátoru politických změn, na větší změnu postojových orientací nemají na rozdíl od ekonomického vývoje (dělbá práce a trend k industriální a post-industriální ekonomice, růst celkového bohatství a zabezpečení) vliv.

(3) Zelená mediální revoluce: Náboženské obrození a vzestup politického islámu

Zatímco však dříve mediálně politicky stimulované obyvatelstvo vzhlíželo spíše k sekulárním politickým doktrínám, dnešní mediální diskurs dostává stále silnější konzervativní či islámské zabarvení. Expanze moderních dopravních a komunikačních technologií doprovázená zrodem a rozšiřováním veřejné sféry totiž nepředstavuje příležitost jen pro nová sociální a politická hnutí, ale také pro hnutí profilovaná nábožensky (s tímto faktem sociální vědy pod dojmem sekularizační teze a vědeckého předsudku o nekompatibilitě moderních médií a náboženských hnutí dlouho vůbec nepočítaly) (Arjomand 1986). Dnes jsou navíc v mediálním prostoru stále hlasitější nejruznější zájmové, etnické a ideové skupiny, které se svá nejruznější a často protichůdná stanoviska snaží obhájit jazykem islámu. Dávno pryč je doba, kdy do kontrolovaných a cenzurovaných médií měly přístup jen oficiální náboženské a politické autority (Eickelman a Anderson 2003). Efekt mediální propagace nejruznějších podob islámu, včetně islámu politického, je pak navíc znásoben zrodem gramotného a stále vzdělanějšího publika, které je vlivu širokého spektra médií vystaveno více než negramotné tradiční obyvatelstvo (Hashem 2006).

Současná islamistická hnutí nejsou nikterak pozadu ve využívání výhod tištěných ani elektronických médií k oslovení co nejširšího publika. Často právě proto, že se v jejich řadách nejpozději od 70. let 20. století nacházejí vysoce technicky vzdělaní aktivisté, kteří velmi dobře chápou možnosti a politický potenciál masmédií. Podobný boom využití mediálních technologií na půdě náboženských hnutí ostatně v posledních desetiletích zaznamenal také křesťanský a židovský svět (např. charismatičtí televizní kazatelé, kontaktní pořady pro věřící) (Kepel 1996). Od politické mobilizace, která se dříve soustředila na činnost charitativních spolků a nadací organizovaných kolem mešit a probíhala především díky osobní komunikaci tváří v tvář, dnes mnohá hnutí přecházejí k masové mobilizaci za pomoci anonymních masových médií (Kepel 2004, Roy 2004). Islámský reformismus v 19. století stejně jako islamismus dnes čerpá svou sílu z využívání nejpokročilejších médií. Ve vedení hnutí často stojí novináři, kteří si velmi dobře uvědomují sílu tisku, rozhlasu, televize a dnes i internetu (Anderson 2003).

Zdatnými předskokany dnešních islamistů byla ve využívání médií islámská obrodná hnutí bránící se evropské koloniální expanzi a ohrožená aktivitami pronikajících křesťanských misionářů. Vůbec poprvé se tak patrně stalo v britské koloniální Indii v 19. století. Jestliže zde Britové zavedli a prosazovali hybridní „Anglo-Muhammadan Law“, islámská hnutí ve 20. a 30.

letech 19. století kontrovala vydáváním konkurenčních tradičních nábožensko-právních dobrozdání k nejrůznějším aktuálním společensko-politickým otázkám (*fatwa*). Ta však byla nově hromadně vydávána a poté distribuována díky knihtisku. Podobně byla ve velkých sériích tištěna díla reformní ortodoxie, která se ostatně těší vysoké popularitě i dnes a dočkala se již mnoha reedicí (např. knihy Sayida Ahmada „The Strait Path“ nebo „The Strengthening of Faith“). Tyto publikační opoziční aktivity napomohly rozdmýchání proti-britského ozbrojeného džihádu (Arjomand 1986, srov. Kropáček 2002). Vydávání knih a tiskovin jako prvních masmédií islámského reformismu se pak šířilo z britské Indie na Blízký východ (Anderson 2003). Masovější dostupnost knih s islámskou tematikou se ještě v 19. století stala realitou také na území geopoliticky upadající Osmanské říše, což umožnilo daleko rychlejší a hlubší pronikání do islámu stále širším vrstvám obyvatelstva, které tak již nadále nebyly odkázány na pouhý ústní transfer vědění z učitele či mentora na žáka (Eickelman, Piscatori 1996).

Ještě větší sociální otřes vedoucí ke skutečně převratné transformaci v pojetí islámu a masovému náboženskému obrození indických muslimů způsobil překlad a hromadné vydávání Koránu v urdštině, většinou opatřený obsáhlým komentářem a poznámkami. Podobně byli z arabštiny do urdštiny přeloženy sbírky hadíthů (výroky a skutky proroka Mohameda). Takto se moderním islámským reformátorům poprvé podařilo skutečně masově oslovit širokou muslimskou veřejnost v jejím rodném jazyce, přiblížit jí srozumitelně islám. Ačkoliv byl dopad hromadného tisku Koránu v prostředí většinově negramotné a chudé populace zdánlivě limitovaný, nebylo tomu tak. Korán se předčítal negramotným a každý výtisk se také půjčoval v širokém okruhu, takže ho sdílelo velké množství lidí. Dopady této první mediální revoluce byly tak velké, že křesťanští misionáři do Evropy zděšeně hlásili, že se „Mohamedáni učí užívat sílu tisku“. Hotovým mistrem ve využívání technologie tisku pak byla velmi ortodoxní škola Deoband (založena 1867). Své přísné pojetí islámu ve společnosti šířila s pomocí tehdy nejmodernějších technologií: poštovní služby, železnice, telegrafu, levného knihtisku, bankovních převodů peněz mezi svými pobočkami, vydáváním výročních zpráv zveřejňujících transparentně i účetnictví nebo mediálními kampaněmi lákajícími sponzory. Domnívala se, že skrze propagaci své jediné správné verze islámu se jí podaří napravit i společnost. Kolonizace Brity totiž byla pochopena jako slabost způsobená odpadnutím od Božího práva. Bohužel již v této době škola neútočila jen na ostatní islámské proudy (súfismus, šíismus), ale z titulu

nadřazenosti islámu jakožto posledního a nejmodernějšího náboženského proroctví také proti hinduismu a křesťanství (Arjomand 1986, Hefner 2007)¹⁸⁹.

Také v arabském světě je vzestup islámské ortodoxní reformy sebeobrannou reakcí na šok z francouzského, britského a italského kolonialismu. Jeho šíření v populaci je pak úzce provázané s rozvojem tištěných médií a žurnalistiky, ale také s expanzí dopravních komunikací. Například v meziválečném Alžírsku se salafistické hnutí na obranu islámu sdružuje kolem časopisu Shihab. Jeho opoziční myšlenky se v zemi geograficky šíří nejrychleji ze svého centra v hlavním městě Alžíru podél hlavní vlakové dráhy číslo jedna (do Laghouatu). Podobně se centra wahhábismu ve francouzské západní Africe po druhé světové válce šířila nejrychleji podél hlavních železničních a silničních tras (nově postavených nebo rekonstruovaných). Hlavní centra hnutí se také nacházela na nejvýznamnějších křižovatkách těchto cest. Ačkoliv tedy již v prvopočátcích vzniku hnutí užívali islámští ortodoxní reformisté velmi efektivně těch nejmodernějších dopravních a komunikačních prostředků, ještě to automaticky neznamenalo, že by snad byli také modernisty (Arjomand 1986).

Boom „islámských knih“ je dnes viditelným projevem náboženského obrození. Vydávání Koránu i knižních publikací o islámské historii a náboženství zažívá od 70. let 20. století dramatický růst. Stejně tak se rozmohlo ostentativní veřejné vystavování Koránu na čestném místě v domácnosti, v kanceláři, ve vládních budovách nebo v taxících a osobních vozech. Také tímto způsobem moderní muslim komunikuje směrem navenek a získává si základní důvěru v anonymním světě plném neznámých lidí (Dekmejian 1995). Například v Íránu představovaly v letech 1954-1964 náboženské publikace jen asi 10 % knižního trhu. V období před islámskou revolucí (1979) se podíl těchto knih zásadně zvýšil. V roce 1972 již tvořil 26 % a v roce 1975 celou třetinu všech vydávaných knih, přičemž se islámské knihy staly hlavní knižní kategorií na pultech knihkupectví (Arjomand 1986). Všude na Blízkém východě se jedná o převažující a nejrychleji rostoucí segment knižního trhu. V arabských zemích dnes tvoří v průměru 17 % každoročně publikovaných knih. Celosvětový průměr náboženských knih na knižním trhu přitom

¹⁸⁹ Velmi zajímavým způsobem lze na vliv socio-politického kontextu na prosazující se interpretaci náboženství ukázat právě v souvislosti s původně velmi ortodoxní a sektářskou sítí škol hnutí Deoband. To vzniklo v 19. století z šoku z britského kolonialismu a z obav z křesťanských misí. Islám se zdál ve smrtelném ohrožení i později tváří v tvář hinduistické většině. Zatímco se však na území autoritářského Pákistánu hnutí dále profilovalo nesnášlivě, sektářsky a proti-demokraticky, a dalo vzniknout také afghánskému hnutí Taliban, na území sekulární, demokratické a většinově hinduistické Indie se hlavní proud hnutí (a madras) postupně transformoval v pojetí, které propaguje ideu sekulární demokracie, zdůrazňuje apolitický pietismus a snaží se vychovávat vzdělané, moderní, prosperující a zároveň zbožné muslimy (Hefner 2007).

tvoří jen asi 5 % (AHDR 2003). Takovýto boom však není jen průvodním jevem, ale zároveň i prostředkem náboženské propagandy (*dawa*) nejrůznějších soupeřících skupin. Jde tedy také o důvod vzestupu popularity islámu i jeho transformace, nikoliv jen o vnějškový projev či důsledek tohoto procesu (Eickelman 2003).

„Novým islámským knihám“ se jednak daří díky historicky bezprecedentně vysoké úrovni vzdělanosti populace (Starrett 1998). Kniha je dále chápána jako výraz nekonzumní, nemateriální kultury. Proto je častým a oblíbeným dárkem například na svatbách. Islámské knihy jsou také často vydávány bohatými mecenáši a distribuovány zdarma. Jde o demonstraci zbožnosti ze strany části společenské smetánky (v tomto případě jde často o sbírky hadíthů, vybrané fatwá k různým otázkám nebo o rady súfijských mistrů) (Hashem 2006). Kniha obecně se navíc v regionu těší účtě, pravzorem jakékoliv knihy je totiž v pojetí běžných muslimů Korán. Předností tohoto knižního segmentu je také skutečnost, že kromě atraktivní obálky a přitažlivého grafického zpracování používá jednoduchý a přístupný jazyk. Ten více odpovídá potřebám a možnostem masového publika než vybroušený styl literárních elit nebo naopak těžkopádný a nudný jazyk elit náboženských či politických. Do tohoto knižního segmentu pak spadá široký záběr žánrů od názorných náboženských příruček (typu islám a výchova, žena v islámu, islám a věda, islám a politiky, islám a moderní společnost, jak si počínat na pouti do Mekky) a obrovsky populárních sladkobolných romancí pro teenagery, přes „islámské“ romány (vymezujících se oproti románům sekulárním) nebo komiksy až po dětské knihy a publikace vykládající z pozice islámu sny, džiny nebo třeba politiku Izraele. Islámské knihy zkrátka nabízí vše, co lidi zajímá. Přitom dohromady vždy mixují určitý výklad islámu s daným literárním žánrem. Prodávají se ke všemu úplně všude, nejen v knihkupectví či na bazaru, ale ve stáncích na ulici, ve veřejné dopravě nebo v kioscích. Jsou všude a nejde jim uniknout (Eickelman 2003).

Podstatnou charakteristikou je konečně i nízká cena „islámských knih“ dosahovaná mnohdy originálními podnikatelskými modely. Například rozsáhlou sbírku hadíthů se v Egyptě koncem 80. let 20. století podařilo vydat za pakatel a při minimálním vstupním kapitálu tak, že bylo všech osm dílů nejprve rozděleno vždy na pět menších částí a na levném papíře postupně každý měsíc vydáváno na pokračování. Jednotlivé části série tak byly finančně dostupné i pro nižší vrstvy, které si nemuseli najednou koupit celé rozsáhlé dílo. Vydavatel také nebyl nucen brát si velký úvěr a nejprve najednou rozsáhle investovat do vydání celé sbírky, kterou by pak musel navíc nákladně skladovat a strachovat se, zda se náklad vůbec rozprodá. Čtenáři ke všemu

byli motivováni tím, že pokud si postupně koupí všechny svazky, dostanou část peněz zpět. Tím se do rukou běžných Egypťanů dostala poprvé v historii sbírka skutků a výroků proroka Mohameda, což odstartovalo celospolečenskou debatu o islámu, ve které hráli tradiční náboženské autority jen druhé housle (Starrett 1998).

Jestliže je region obecně sužován cenzurou a o svobodě slova zde nemůže být řeči, vládní kontrola médií je zpravidla silně selektivní. Stát většinou vlastní televizi a rozhlas (např. Írán, Alžírsko, Maroko, monopolu na televizní vysílání se stát vzdal jen v Libanonu), zatímco tisk je vesměs provozován soukromníky (ale i nastrčenými firmami ve skutečnosti financovanými státem) a je o něco svobodnější. Mocenská elita v něm totiž nevidí tak vlivné médium. Cenzura a zakazování určitých knih nebo textů navíc často vede jen k jejich větší popularitě ve společnosti a jejich pirátskému kopírování. Mainstreamová tištěná média, která se nechtějí dostat do otevřeného střetu s vládou, navíc mohou užívat taktiku formálně „kritického“ referování o obsahu či argumentech zakazovaných autorů a jejich publikací. Cenzori tento typ článků nemusí zachytit, nicméně čtenář přivyklý číst mezi řádky si přijde na své. Z hlediska islamistických hnutí je pak podstatný mechanismus zapůjčování a společného sdílení nelegálních a zakazovaných tiskovin (ale třeba i kazet, disket a dnes CD a DVD disků). V situaci uvolněnější cenzury a menších represí by vůbec neměla šanci vzniknout rozvětvená síť lidí, kteří si s každým dalším zapůjčeným titulem budují velmi silnou vzájemnou důvěru, s každou další vyměněnou brožurou se stále lépe poznávají a vzájemně se utvrzují v pocitu konspirace a opozice vůči režimu. Každý z nich by si totiž danou publikaci za normálních okolností obstaral anonymně a po vlastní ose v oficiálním knihkupectví nebo na bazaru, kde by se s ostatními nemusel vůbec potkávat, sdílet s nimi společné tajemství a společný pocit nebezpečí z hrozícího pronásledování. Takto vzniklou komunitu je pak možné pod praporem islámu mobilizovat ke společné sociální či politické akci (Eickelman 2003).

Další médiem užívaným nejrozličnějšími nestátními skupinami k efektivní popularizaci vlastní verze islámu byly audiokazety a videokazety. Ty sehrály naprosto zásadní roli například v íránské revoluci (1979). Íránský šáh si přál, aby Imám Chomejní odešel do exilu (původní exilovou destinací byl Irák), který by byl co nejvíce geograficky vzdálen Persii. Sliboval si od toho automaticky to, že ho odřízne od svých fanoušků v Íránu a nebude již moci nadále zasahovat do dění v zemi. Prokázal tak ale, že je i přes veškerou svou modernizační rétoriku a sekulární orientaci daleko staromódnější než islamistická opozice. Chomejní totiž pochopil daleko lépe než

proamerická íránská diktatura, že expanze komunikačních a dopravních technologií vede ke zmenšování světa, ke vzniku globální vesnice. Vzdálenosti tak hrají stále zanedbatelnější roli. Přes telefon bylo z exilové Francie možné diktoval četná poselství, kázání či instrukce. Ta se nahrávala a kopírovala na množství kazet, které se pak šířily v íránské společnosti a přispěly k popularitě revolučního islamismu i k revolučnímu kvasu (Roy 1992). Podobně v předrevolučním Íránu masově cirkulovaly nesmírně populární kazety perzekuovaného laického islamisty Alí Šariatí, který kloubil šíitský islám s marxismem a vzhlíželi k němu hlavně mladí lidé a studenti (Turner 2007). Nelegální média si získávala stále větší popularitu také proto, že íránský státní rozhlas a televize (National Iranian Radio and Television) se stal hláskou troubou nenáviděné tajné služby SAVAK. Pravidelné účinkování jejích činovníků nebo čtení rozsáhlých „přiznání“ mučených odpůrců režimu státní média v očích veřejnosti spolehlivě zdiskreditovalo (Eickelman 2003).

Ačkoliv jsou na Blízkém východě patrně ještě častější nepolitické nahrávky pátečních kázání slavných zahraničních duchovních, zasvěcené komentáře islámu nebo proslovy mystiků, poselství politického islámu přinášejí kazety velmi často i v dalších zemích regionu (Hashem 2006). Takovéto kazety stimulují náboženskou a politickou debatu a svého času nahradily dosavadní propagandistickou převahu tištěných letáků a brožur. „Islám slova“ (*al-Islam al-sawti*) začal poprvé v historii vážně konkurovat „islámu tisku“. Kazety byly levnější než tiskoviny. Navíc se daly velmi lehce kopírovat, pašovat a šířit. Mohly se používat jak v soukromí, tak na veřejných místech a shromážděních. Společný poslech nebo sdílení ilegálních materiálů opět vytvářelo pocit sounáležitosti a solidárního společenství. Typickým obsahem takovýchto opozičních kazet jsou páteční kázání samozvaných šejků nebo globálních celebrit z řad duchovních sympatizujících s Muslimským bratrstvem. Politicky výbušná témata jsou rozebírána nejen z hlediska islámu, ale také s odkazy na teze klasiků islamismu jako Qutb, Maudúdí, Chomejní nebo Ibn Tajmíja. To vše je však propojeno také referencemi na informace převzaté ze satelitních televizí CNN nebo Al-Džazíra, okořeněno třeba skandálními citacemi z memoárů amerických prezidentů a výňatky relevantních tezí západních levicových intelektuálů. Často se ve finále zdůrazní ideální podoba muslimské obce vedené prvními chalífy, aby vynikl kontrast se současnými nespravedlivými vládci a zkorumpovanou společností (Eickelman 2003).

Koneckonců i silně protiamerická rekrutační videa teroristické sítě Al-Kajdá kritizující utrpení Palestinců za druhé intifády, bídu hladových Iráčanů zužovaných sankcemi, dislokaci

amerických vojáků poblíž svatých míst v Saúdské Arábii, nespravedlivé dělení zisků z exportu arabské ropy nebo západní podporu nepopulárním autoritářským režimům představují podobný hybrid stylizující se do atraktivní podoby vysílání CNN a užívající převzaté sekvence z BBC a ruských televizních stanic kombinované s vlastními záběry. Tímto způsobem dával bin Ládín kontext terorismu, který sice většina blízkovýchodního obyvatelstva neschvalovala, nicméně jen velmi nelibě nesla kauzy, na které bojovníci Al-Kajdy otevřeně upozorňovali (El-Nawawy a Iskander 2002). Velmi rozšířeným typem nahrávek je dnes ale také třeba subverzivní populární hudba nebo tradičně se tvářící poezie islamistického obsahu (Hashem 2006).

Malá kazeta se proto stala noční můrou všemocných blízkovýchodních diktatur. Státy je v panice na hraničních přechodech dlouho zabavovaly a zakazovaly. Také Arabská poštovní unie zakazovala posílání audiokazet a videokazet přes hranice. Zásilky byly kontrolovány a případně konfiskovány. Dnes se stále stává, že podobná pošta dojde adresátovi rozbalená a s mnohaměsíčním zpožděním. V horším případě se oficiálně ztratí (Eickelman a Anderson 2003). 90. léta 20. století pak režimům naservírovala další noční můry. Zatímco počátek 90. let 20. století byl ve znamení faxu a kopírek, jejich závěr podtrhl šíření myšlenek opozičních islamistů skrze signál satelitních televizí a internet. Například saúdsko-arabská exilová *Committee for the Defense of Legitimate Rights* z bezpečí Londýna zpochybňovala islámský charakter vlády saúdské královské rodiny a nekompromisně tepala její zkorumpovanost. Neúnavně z Londonistánu do Saúdské Arábie zasílala na všemožná faxová čísla revoluční texty. Sebevědomě při tom vyhlášovala, že „zatímco Chomejního revoluce byla kazetová, naše bude faxová“ (Norton 2003, srov. také Beránek 2007). Z hlediska režimů je nepříjemná především ta skutečnost, že nová elektronická média není jednoduché kontrolovat. Pokud se diktátor rozhodne službu faxu, internetu nebo mobilního operátora zablokovat, hrozí kolaps ekonomiky a také ztráta podpory i těch vrstev (např. bohaté podnikatelské kruhy), které dosud za režimem oddaně stály. Z těchto důvodů může také jen obtížně bránit importu počítačových tiskáren, kopírek, kazet nebo kompaktních disků (Eickelman 2003, Lindsey 2011).

V rozjitřeném období války v Zálivu (1990-1991) začal z Londýna vysílat první blízkovýchodní satelit s názvem Middle East Broadcasting Centre (MBC) vlastněný saúdskoarabskými investory. Další arabský kanál Orbit vysílá z Říma, stejně jako ART (Arab Radio and Television Network). Egypťané přišli se svým projektem Egyptian Satellite Channel a Spojené arabské emiráty s Emirates Dubai TV. I další úspěšné satelitní kanály jsou však vesměs

politickým projektem navázaným na konkrétní mocenské zájmy, jako například libanonská televize Future TV vlastněná bývalým premiérem Rafiqem Harírím nebo ANN (Arab News Network) pro změnu provozovaná bratrancem syrského diktátora Baššára al-Asada (Gonzales-Quijano 2003). Nejnovějšími úspěšnými projekty je „politicky korektní“ televize Abú Dhabí a poměrně vysoce sledovaná Al-Arabíja vysílající z Dubaje (Boček, Vlnas 2007). Fenoménem, který v regionu „prolomil ticho“ se však stala jednoznačně satelitní televize Al-Džazíra. Saúdskoarabská diktatura zastoupená satelitní společností Orbit Communications se v 90. letech zalekla svého projektu spolupráce s britskou BBC. Bezprizorní pestrý tým televizních novinářů a novinářek pocházejících z nejrůznějších arabských zemí a zastávajících nejrozličnější náboženské a politické postoje se pak díky nabídce reformního emíra Šejcha Hamada bin Chalífy přesunul do Kataru, kde televize vznikla (1996) (El-Nawawy a Iskander 2002, Kouřilová 2004).

Podle svého etického kodexu si Al-Džazíra klade za cíl přinášet různé úhly pohledu a názory bez předsudků a nestranně. Snahou je vždy dát hlas oběma stranám, což je na Blízkém východě naprosté novum¹⁹⁰. Televize stejně tak na rozdíl od ostatních televizních stanic nepodléhá cenzuře. Principy novinářské práce, kterými se stanice řídí, odpovídají těm nejnáročnějším požadavkům špičkových západních televizních kanálů. Kromě inspirací BBC se totiž Al-Džazíra zhlédla také v americké CNN (Kouřilová 2004). Kvalitou zpravodajství proto stanice výrazně převyšuje svou konkurenci v regionu. A podle mnohých hlasů jde dokonce o absolutní světovou špičku. Například tiskový mluvčí izraelské vlády se v roce 2007 vyjádřil takto: „Hluboce si vážím způsobu, jímž Al-Džazíra informuje o izraelsko-palestinském konfliktu. Ačkoliv jsem občas s poskytnutými informacemi nemohl souhlasit, nikdy nebyly podávány jednostranně s cílem dezinformovat. Dle mého názoru je Al-Džazíra mnohem dál než BBC nebo CNN“ (podle Boček, Vlnas 2007).

Al-Džazíra si při kritice blízkovýchodních režimů jako jediná nebere servítky. Upozorňuje na zneužívání moci, všudypřítomnou korupci a autoritářský charakter režimů. Podkopává úctu, s jakou o arabských diktátorech hovoří jejich vlastní státní média, a vládní představitele činí zodpovědnými veřejnosti a podkopává. To je na Blízkém východě něco donedávna naprosto nevídaného. Když se například v roce 1999 představitelé seskupení Rady pro spolupráci v Zálivu sešli na svém každoročním summitu, všechny ostatní arabské televize o události uctivě a

¹⁹⁰ Typický názor na novinářskou práci pronesl redaktor z arabského deníku Al-Haját: „Prokletím demokracie je, že musíte uvést názory obou stran“. Podobně se k nestrannosti vyjadřuje také jeho kolega z televize Al-Arabíja: „Novinář musí být vždy připraven každému Izraelci pře kamerou zatopit, přitlačit ho k zemi“ (Boček 2006).

nekriticky informovali. Al-Džazíra však přinesla informace o tom, že tato regionální organizace vlastně není příliš užitečná a vykazuje mizivé výsledky. Ve zpravodajství i diskusních pořadech dostávají naprosto pravidelně hlas protivládní disidenti z Egypta, Saúdské Arábie, Alžírsko, Sýrie, Maroka, Jordánska a z dalších zemí. Někdy jde dokonce o hyperkritické militantní islamisty odsouzené ve svých zemích k trestu smrti, kteří žijí jako političtí azylanti v Evropě. Ze stanice se tak stalo fórum ideově široké škály pronásledované a od obyvatelstva odříznuté opozice. Ta do té doby neměla jakýkoliv komunikační kanál, skrze který by mohla ke zdejšímu obyvatelstvu hromadně promlouvat. Kritice stanice dále nejsou ušetřeni ani oficiální duchovní. Často je poukazováno na jejich příliš těsné napojení na režimy a přehlížení korupce ze strany mocných. Prakticky všechny blízkovýchodní diktatury se tak domnívají, že je Al-Džazíra zaměřena právě proti nim (Kouřilová 2004).

Katarská vláda proto obdržela ostré oficiální stížnosti proti satelitní stanici sídlící v její zemi. K tomuto kroku již sáhly všechny arabské státy s výjimkou Libanonu. Ke zdejšímu folkloru patří také demonstrativní odvolávání velvyslanců z Kataru, které zpravidla následuje po odvysílání kriticky laděných pořadů na adresu režimů, které nejsou zvyklé přijímat jakoukoliv kritiku. Al-Džazíra sama čelí neustálému přímému a nevybíravému tlaku ze strany těchto režimů. Oblíbeným krokem je nucené uzavírání jejích kanceláří v daných zemích. Vystrašený alžírský režim dokonce při vysílání debaty o zdejší občanské válce na části svého území odpojil proud, aby svým občanům zamezil v jejím sledování. Řada zemí dokonce brání vstupu reportérů Al-Džazíry na své území. Nejsmutnější jsou pak smrtící útoky na její novináře, například v průběhu arabského jara v roce 2011¹⁹¹. V rámci ostrakizace katarské stanice bylo také odmítnuto (1998) její členství v Arab States Broadcasting Union sdružující významná média v blízkovýchodním regionu právě proto, že se odmítala podříditi jejímu kodexu cti. Ten v praxi znamená respektování dlouho zavedeného pravidla, že o některých blízkovýchodních problémech se prostě nemluví a určitý typ názorů a argumentů do zdejších masmédií nepatří. Ještě nepříjemnější je pro stanici reklamní bojkot představující nekončící problémy s financováním svého provozu. Velcí

¹⁹¹ Opakované útoky proti novinářům a redakcím Al-Džazíry však přišly také ze strany izraelské armády a americké armády v Afghánistánu i Iráku. Diskutován je také scénář plánu George W. Bushe vybombardovat mateřskou redakci Al-Džazíry v Kataru pro její kritické a příliš detailní informování o invazi do Iráku. Naprosto skandální se stalo zadržení zcela nevinného kameramana Samí al-Hadždže na afghánsko-pákistánské hranici, který byl podroben mučení, sexuálnímu zneužívání a náboženské perzekuce ve věznici Abú Ghraíb, aby se poté zcela nesmyslně ocitl v koncentračním táboře na Guantánamu. Proti zastrašování stanice protestují renomované organizace jako Reportéři bez hranic nebo Mezinárodní novinářská federace (srov. Boček 2006).

zahraniční inzerenti z Evropy nebo USA se zdráhají podávat reklamu na Al-Džazíře, protože se obávají nelibosti většiny arabských vlád a konsekventních problémů při svém podnikání v regionu nebo při získávání státních zakázek. Blízkovýchodní reklamní agentury jsou naladěné také nepřátelsky. Vesměs je totiž vlastní Saúdská Arábie, kterou již stanice mnohokrát nepěkně rozzuřila (Kouřilová 2004).

Mimořádnou oblibu si kromě zpravodajství získaly diskusní pořady o citlivých a mimořádně kontroverzních tématech jako Bilá hudúd (Bez hranic), Akthar min ra'j (Více než názor) a zejména al-Ittidžáh al-muákis (Opačný směr). Přišly s dosud nevídanou věcí. Nejsou předtočené a sestříhané, jako to stále dělají jiné blízkovýchodní stanice, aby měly výroky svých hostů pod kontrolou, ale jsou vysílané na živo. To také umožňuje další revoluční novinku: do televizního studia mohou volat řadoví televizní diváci. Jedná se o poměrně silné a v regionu nezvyklé poselství směrem k běžným lidem, které jim říká, že o jejich názory, komentáře i otázky má někdo zájem. Každý se přeci může zapojit do demokratické diskuse. Také v těchto pořadech padá jedno mediální tabu za druhým: Jaké jsou příčiny absence demokracie v arabském světě? Je islám překážkou společenského pokroku? Co říká islám o lidských právech, o ženské obřízce nebo mnohoženství? Jaké nekonformní interpretační směry a proudy nabízí dnešní islám? A existuje vůbec Bůh? Jaké jsou příčiny náboženského fanatismu a terorismu? Jaký je skutečný program zakázaných politických uskupení? Je Hizballáh teroristická organizace? Jaké řešení může mít palestinsko-izraelský konflikt? Podobná témata, o kterých dosud bylo možné diskutovat jen v soukromí, státní televize zcela ignorovaly. Toto mediální vakuum pak poprvé zaplnila až Al-Džazíra, čímž rozvířila a akcelerovala celospolečenskou diskusi na řadu klíčových blízkovýchodních politických a náboženských témat (Boček 2006, Kouřilová 2004).

Úspěch al-Džazíry a geopolitická významnost blízkovýchodního regionu způsobil, že se strhl mezinárodní boj o arabského televizního diváka. Do soupeření o blízkovýchodní veřejné mínění se zapojily i hlavní světoví hráči. Američané na Blízký východ začali vysílat prostřednictvím satelitní televize al-Hurra. Britská BBC zase přišla s vlastní arabskou verzí financovanou z peněz ušetřených za zrušené vysílání pro střední Evropu, německá Deutsche Welle vysílá dvanáct hodin denně svůj pohled na svět v arabštině a francouzská vláda své zájmy v regionu podporuje také skrze mediální projekt France 24. Ve hře je i Evropská unie se svým vysíláním Euronews v arabštině (Boček, Vlnas 2007). I tak ale Al-Džazíře zdatně sekundují spíše blízkovýchodní satelity. Vycházející hvězdou je zejména libanonská stanice Al-Manar vysílající

z jižního Bejrútu (satelitní vysílání od roku 2000) a napojená na hnutí Hizballáh, která si dokázala vydobýt solidní sledovanost nejen v Libanonu, ale také v regionu Perského zálivu (Čečáková 2006).

Libanon je pokládán za jádro „arabské informační dálnice“. Řadu desetiletí platila poučka hovořící o jisté blízkovýchodní mediální dělbě práce: „Egypt píše, Libanon tiskne a Irák čte“. Prakticky všechny komunikační inovace mají svůj původ právě zde. Také k internetu se Blízký východ poprvé připojil v Bejrútu (1995). Prakticky hned poté, co zde skončila občanská válka (Gonzales-Quijano 2003). Nejprve se příležitosti chopil úzký okruh informatiků, programátorů a inženýrů se zájmem o islám a politiku. Na internetu začali zveřejňovat Korán, sbírky hadíthů nebo díla klasických islámských učenců. Po těchto pionýrech následovaly další příslušníci vzdělaných středních vrstev. Sociální okruh uživatelů internetu se postupně rozšiřoval a s tím přibývalo i interpretací islámu nebo různých pohledů na politiku. V další fázi se na webu objevili organizovaní aktivisté nejrozumnějšího ražení (od sekulárních hnutí a feministek až po militantní organizace). Mezi prvními bylo například libanonské hnutí Hizballáh. Jeho šejk Husajn Fadlalláh zde pravidelně zveřejňuje svá páteční kázání nebo fatwá k nejrozumnějším otázkám. Své propracované internetové stránky dnes provozuje také egyptské Muslimské bratrstvo. Do kyberprostoru se islamisté stahují i v reakci na represe režimů, které uzavírají ostatní veřejné prostory. Nakonec se „probudily“ i oficiální kruhy, webové stránky mají vlády jednotlivých zemí, šiiští duchovní z íránského Qomu, saúdskoarabský provládní wahhábismus, ale také mezinárodní organizace (např. Organizace islámské konference) (Anderson 2003, Lynch 2007).

Internet tak dnes nabízí širokou škálu témat točících se kolem islámu, která zajímají laické věřící, nikoliv pouze intelektuální elitu nebo tradiční duchovní. Kromě tradičních polemik a apologetiky na obranu islámu se objevuje i apologetika zcela nová, velmi často argumentující za pomocí moderních přírodních věd a dokazující nekonečnou moudrost islámu schopného anticipovat jakékoliv vědecké objevy. Na internetu lze objevit kompletní sbírky hadíthů, stejně tak i špičkové recitátory Koránu nebo páteční kázání nejrozumnějších duchovních. Také ale třeba praktické informace o modlitebních časech, nejbližší mešitě nebo nejsnáze dostupném obchodě s halal potravinami (Anderson 2003). Velmi oblíbená jsou nábožensko-právní dobrozdání (fatwá) vydávaná k nejrozumnějším otázkám (často formou FAQ – často kladených dotazů). Zatímco však ve své tradiční podobě rozbor dané otázky cílil velmi přesně na konkrétní osobu a její specifický problém, dnešním trendem je díky masovému publiku snaha o maximální obecnost, která

jednotlivým lidem ponechává prostor pro vlastní interpretaci (Eickelman, Anderson 2003). Stále oblíbenější formou jsou kromě e-mailu také různě tematicky zaměřené chaty, blogy nebo facebookové skupiny. Svou formou tak internet nabízí škálu žánrů od „konverzace“ různých relativně otevřených virtuálních komunit až po „publikace“, připustíme-li, že internetové stránky představují svým způsobem obdobu tištěných knih. Naprosto zásadní je pak skutečnost, že vzniká nový veřejný prostor mimo kontrolu autoritářských režimů, kde se mohou lidé ve velkém množství scházet, vyměňovat si názory a informace, a propojovat tak různé a dosud oddělené diskursy (Anderson 2003).

Půvab internetu však objevili také globální džihádisté bojující jak proti blízkovýchodním diktaturám tak také proti jejím západním spojencům. Al-Kájda a její stoupenci se po pádu afghánského Tálibánu (2001) poprvé hromadně přesunuli do kyberprostoru. Z džihádistů se přes noc stali kyberdžihádisté. Internet jim umožňuje vzájemnou koordinaci při přípravách útoků, například prostřednictvím zašifrované elektronické komunikace. Propojením jednotlivců a skupin z různých koutů světa dále posiluje povědomí o globálním charakteru hnutí na obranu celosvětové obce věřících (*umma*) proti společnému nepříteli. Zásadní je pak ale zejména obrovský potenciál propagandy umožňující relativně bezpečné rekrutování nových přívrženců. Extremistických webových stránek bylo před 11. září 2001 jen několik, dnes se jejich počty odhadují na několik tisíc. Většina je sice ještě stále v arabštině, avšak narůstá také jejich počet v angličtině nebo francouzštině. To svědčí o rostoucí významnosti druhé generace al-Kájdý reagující na vpád západních armád do Afghánistánu a Iráku (na rozdíl od první generace, která vznikla jako reakce na invazi SSSR do Afghánistánu, srov. Roy 2004) a sestávající stále více z muslimů narozených v západních zemích potomků imigrantů (The Economist 2007).

Ruční kamera a internet je dnes stejně důležitou zbraní jako samopal či výbušnina. Součástí mediální bitvy jsou záběry z boje, kdy se umírající vojáci protivníka doprovázené vítězným pokřikem Alláhu akbar! objevují na internetu už pár minut po útoku. Jiné videonahrávky zase podrobně líčí slasti čekající v ráji na mučedníka, který padl v zájmu džihádu (lahodné jídlo, pití a sex s krásnými ženami, pokud možno s neúnavnými vagínami s pravidelně se obnovujícími panenskými blánami). Internet je také zaplavený tiskovými zprávami povstaleckých skupin dávajících kontext jejich útokům. Jeden džihádistický časopis apeluje na mediální moment konfliktu zcela výstižně: „Všechno nahrávejte; to je dobrá rada pro všechny mudžáhidy. Bratři, nepohrdejte natáčením. Měli byste si být vědomi, že každé poličko filmu,

které nafilmujete, má stejnou cenu jako raketa vypálená na křižáckého nepřítele a jeho loutky“. Internet navíc funguje jako otevřená univerzita džihádu nejen po stránce ideologické, ale také v rovině ryze praktických návodů na sestavování výbušnin a plánování útoků (The Economist 2007).

Patrně nejplodnějším autorem byl v tomto směru džihádistický veterán Músa al-Súrí, jehož úctyhodný šestnáctisetstránkový opus Globální islámská výzva k odporu (2004) se stal jedním z nejčtenějších materiálů militantního islamismu. Je zamýšlen jako praktický manuál v podobě elektronické knihy kořeněné množstvím video prezentací poněkud připomínající materiál ze špičkového vysokoškolského kurzu dálkového studia. Hlavní strategií k ovládnutí světa se podle něj mají stát malé samostatné teroristické buňky rozsévající teror bez přímého napojení na již existující skupiny. Zároveň poskytuje analýzu dosavadního neúspěchu militantního islamismu na způsob Zprávy o stavu ummy. Za hlavního viníka je v duchu S. Qutba spatřována morální dekadence muslimských elit a také odpadlictví širokých mas od islámu: „S 21. stoletím křesťanské éry umma čelí invazi amerických sionistů a křižáků podporovaných kolaborujícími vládními režimy a zástupy pokrytců v arabském a muslimském světě“ (podle Kepel 2008: 162).

Celkově však „Surfování islámskou virtuální realitou poskytuje alespoň základní představu o pluralitě islámské identity a o konkurenčních hnutích v islámu a de-konstruuje jak stereotypy západních médií, tak mýty propagované konzervativním salafismem o jediném pravém a čistém islámu, jehož vize nahání lidem na Západě strach“ (Hlaváčová 2006). Jak jsme viděli výše, expanze mediálních a komunikačních prostředků jako součást modernizace nemusí vést v duchu sekularizační teze k úpadku náboženství, jeho privatizaci a odpolitizování. V konstelaci blízkovýchodní modernizace naopak ústí spíše v obrodu a repolitizaci náboženství (Arjomand 1986). Nejrozumnější výklady světa i islámu se ucházejí o pozornost publika nových médií. Nedochozí tak jen k popularizaci islámu, ale také k posunu směrem k islámu politickému. Ten se stává alternativou jeho tradičních lidových i učených verzí v podání mistrů mystických řádů, autoritářských režimů a oficiálních duchovních (Anderson 2003). Jestliže se tedy příchod masových médií na Blízký východ v polovině 20. století mohl zdejšími novými vládcům jevit jako vynikající příležitost prosadit skrze ně svou vlastní verzi (apolitického) islámu, vlastní představy národního společenství, sekulární identity a vlastní vzory hodné následování, v závěru století se s dalšími mediálními revolucemi naopak vystupňoval proces podryvající postavení těchto

politických i náboženských autorit. Tato eroze se urychlila s příchodem nových symetrických médií (internet, fax, kazety, kopírky), která se stávají stále důležitějším doplňkem k médiím asymetrickým (tisky, rozhlas, televize v době svého nástupu), jež bylo donedávna možno kontrolovat z jednoho centra a ovlivňovat jejich prostřednictvím masy (Eickelman, Anderson 2003). Vzniklé vakuum po tradičních duchovních a súfijských mistrech pak rostoucí měrou zaplňují islamisté nabízející svůj pohled na věc (Roy 1992).

(4) Nábožensko-politické tržiště a eroze tradičních autorit: Souboj o pojetí islámu

Miluji Proroka i Alího, proto chodím zahalená. Jsem hrdá na perské památky v Persepoli a slavné dějiny předislámské Perské říše. Ale anglicky se učím, abych si mohla s kamarádkami na internetu přečíst nejnovější díly Harryho Pottera ještě dřív než se stačí přeložit do fársí¹⁹². Podobně složitě rozvrstvenou identitu s lehkostí kombinující nejrůznější inspirace jako mladá sebevědomá vysokoškolačka Fatima z íránského Šírázu má dnes asi většina urbanizovaných Íránců. Žije sice ve vysoce zbožné muslimské zemi, jejíž oficiální ideologie navíc brojí proti škodlivému vlivu západní kultury, kde se ale k populárním spisovatelům řadí také Milan Kundera (populární je například i mezi vysokoškoly v Maroku) a k nejoblíbenějším dětským postavčkám patří třeba i československý Pat a Mat¹⁹³.

Podobný soukromý „střet civilizací“ dnes na Blízkém východě zažívá většina městských, dobře vzdělaných lidí s přístupem k novým médiím. Nejde však jen o nevinnou a ryze intimní záležitost, která navíc může ústít ve velmi harmonické a kompromisní řešení jako v případě Fatimy, ale také o výbušné politikum prvořadné významnosti. Politiku (podle Eickelman, Piscatori 1996) totiž sice lze vymezit jako soupeření o rozdělení nedostatkových zdrojů mezi různé skupiny (klasická Lasswellova poučka hovořící o tom, že politika se točí kolem otázky „Kdo dostane co, kdy a jak?“). Politika však není jen soutěž o moc a bohatství, ale také boj o interpretaci identit a symbolů a také soupeření o kontrolu institucí, které tyto identity a symboly vytvářejí a poté jejich významy také interpretují. Zásadní konflikt se tak svádí o imaginaci občanů žijících v dané politické jednotce. Vlády se pro legitimizaci své vratké moci stále více uchylují k náboženství, pouhá fyzická síla bodáků a obušků silových složek v dlouhodobém

¹⁹² Rozhovor s vysokoškolskou studentkou Fatimou, Šíráz, srpen, 2007.

¹⁹³ Dle mnohých (Sariolghalam 2008) tak „vzájemně propojené zdroje íránské identity – nacionalismus, islám a westernizace – zůstávají problematickou směsí.“ Jak konstatuje M. Satrapiová (2006), autorka slavného komiksu *Persepolis*, jejíž rodina byla pronásledována v době autoritářského sekulárního režimu šáha i v éře islamistického zřízení: „Někdy je opravdu těžké vybrat si mezi fatalismem jedněch (duchovní) a arogancí druhých (Západ).“

horizontu pro setrvání u moci nestačí. Ale také opozice rutinně nabízí vlastní interpretaci islámu s cílem naopak vládu v očích obyvatel delegitimizovat. Nejrozumnější političtí aktéři se zaštiťují svým pojetím islámu, který se tak v rostoucí míře stává všeobecně přijímaným jazykem politiky.

S razantním nástupem nových médií, nového vzdělaného publika zapojujícího se do interpretačních bitev a nového pojmání islámu (rostoucí všeobecné přesvědčení o nutnosti přizpůsobovat jeho interpretaci soudobým problémům, přičemž toto právo má každý) vzniká nová náboženská veřejná sféra. Monopol politické moci a oficiálních duchovních na interpretaci islámské identity a islámských symbolů se tak definitivně rozplývá spolu s tím, jak klesá schopnost režimů provozovat účinnou cenzuru médií a uzurpovat si pro sebe veškerý mediální prostor (Eickelman, Anderson 2003). Klíčovým interpretačním střetem tak dnes je nejen spor o to, kdo je a kdo není „dobrým muslimem“ (z hlediska tradičních muslimů absurdní otázka), ale především spor o to, kdo vlastně může mluvit za islám, kdo je oprávněn ho interpretovat a dávat své výklady do společenského oběhu. Tradiční duchovní a autoritářské režimy zdůrazňují, že takovými mluvčími musí být jen a pouze oficiální duchovní disponující solidním tradičním náboženským vzděláním. Islamisté a další noví islámští intelektuálové se naopak hlasitě domáhají slova a tvrdí, že toto právo náleží potenciálně každému samoukovi, který se ve věcech víry stane dostatečně zběhlým a získá si přízeň skupiny následovníků (srov. Roy 1992, 2004, Eickelman, Piscatori 1996, Starrett 1998)¹⁹⁴.

Znalec Maxe Webera a odborník na svět islámu Bryan S. Turner (1974, 2007) dokonce tvrdí, že vznikající a expandující nová veřejná sféra podkopávající dosavadní monopolní autoritu sekulárních intelektuálů, autoritářských režimů a tradičních duchovních je výsledkem interakce vždy diskusi otevřeného, ne-hierarchického, inkusivního a vnitřně vysoce heterogenního islámu a moderních médií¹⁹⁵. Na rozdíl od katolického křesťanství a v menší míře i protestantismu islám nikdy neznal ostré dělení mezi duchovenstvem a laiky. Autorita právních, soudních a náboženských expertů (*ulamá*) byla vždy především lokálně zakořeněná. Vycházela ze sepětí s komunitou, ať již na úrovni městské čtvrti, kmene nebo venkovské obce. Nevyvěrala z členství v žádné organizaci jako v případě katolické církve, ale odvíjela se od konsenzu lidí v dané komunitě stran toho, že je daný jedinec dostatečně zbožný a zná něco, co ostatní pokládají za

¹⁹⁴ Zde pramení tendence blízkovýchodních vlád diskreditovat opozici a tvrdit, že její interpretace víry jsou herezí, nebezpečnou deviací, extrémní odchylkou od normy nebo intelektuálním terorismem. Opozice naopak totéž tvrdí o vládě a oficiálních ulamá, jejichž verzi islámu prohlašuje za odpadlickou (srov. Mendel 2008).

¹⁹⁵ Na rozdíl od hierarchického katolicství s homogenizující inkvizicí, církví a ostrým dělením na laiky a duchovní.

důležité, je dobrým učitelem a také dokáže s leccíms moudře poradit. V islámu vedle sebe navíc vždy koexistovalo množství různých právních škol, otevřené nesouhlasné disputace různých náboženských učitelů nebyly výjimkou a nábožensko-právní dobrozdání (*fatwá*) k dané otázce se zcela typicky mohla nejen lišit, ale mohla být také v ostrém rozporu. Došlo tak jen k dynamizaci tradičního vzorce. Moderní média jen dále otevírají prostor tradičně otevřené a čtrnáct století probíhající diskuse. Jen poskytují novou platformu pro pokračování starých debat (Turner 2007).

Jestliže duchovním může být odjakživa každý, kdo má díky své erudici přirozenou autoritu věřících, internet udělal z každého potenciálního muftího, protože všem, kdo zároveň ovládají spisovnou arabštinu, zpřístupnil základní texty i čtrnáct století vytvářenou tradici. Umožnil tak každému zapojit se do promýšlení a interpretací islámu, mluvit za náboženství a vydávat *fatwá*. Expanze vzdělávacích systémů, médií a trhu s náboženskými idejemi tak stvořila zcela nové publikum, novou třídu vzájemně si konkurujících interpretů, masově zpřístupnila základní texty, a dala tak vzniknout uvědomělé a reflexivní religiozité (nelze neproblematicky přejímat od předchozích generací, nutno aktivně vytvářet, zdůvodňovat a osvojovat) (Turner 2007). Každý si aktivně osvojuje a konstruuje své vlastní pojetí islámu (Eickelman 2003). Dochází k explozi nejrůznějších názorů na to, co je to vlastně islám, přičemž tradiční duchovní se v tomto intelektuálním kvasu ocitají viditelně na druhé koleji (Eickelman, Anderson 2003).

Nová média tak vedou k paradoxnímu vývoji, na jedné straně způsobují pád tradičních náboženských autorit, na straně druhé stimulují náboženské obrození. Brány *idžtihádu* (samostatný úsudek tam, kde islám nedává jasný návod) se znovu otevírají (Turner 2007). Spory o interpretaci islámu se demokratizují, účastní se jich stále více lidí. Každý nabízí své vlastní výklady, také si zároveň na trhu idejí ze široké nabídky nejrůznějších interpretací svobodně vybírá ty, které nejvíce vyhovují jeho situaci, společenskému postavení a problémům, kterým v každodenním životě čelí. Rostoucí různorodost interpretací islámu je do značné míry důsledkem prostého faktu, že se diskuse díky expanzi vzdělání a elektronických médií nově účastní stále více stále rozdílnějších lidí nejrůznějšího sociálního, politického a kulturního zázemí (Eickelman, Anderson 2003). Zejména internet je chápán jako demokratické veřejné fórum. Smazává politické a ekonomické nerovnosti mezi různými islámskými skupinami, slovo každého zde váží stejně. Zde se mohou lidé svobodně shromažďovat, sdružovat a vyjadřovat své názory i v režimech, které jinak právo na svobodné shromažďování, sdružování a myšlení potírají. Cenzura ze strany režimů je daleko obtížnější, náklady zveřejňovat jakékoliv názory jsou navíc

řádově nižší než v případě tisku, rozhlasu či televize. Internet se tak vedle mešity a akademické půdy stal možnou oázou svobody v moři nesvobody. Demokratizační efekt internetu je zřejmý, na webu se diskutuje o všem. Za absence důvěryhodných informací od uznávaných institucí berou muslimové do svých rukou rostoucí měrou také náboženství. Na internetu tak dochází ke kontaktu, prolínání a vzájemnému oplodňování vědeckého diskursu, západní kultury, diskursu sekulárních ideologií, konkurenčních světových náboženství s islámskou imaginací (Turner 2007).

Noví islámští intelektuálové představují vysokoškolsky vzdělané lidi, kteří jsou však frustrováni neúspěšnou modernizací svých zemí. Ve věcech víry jde o typické samouky, kteří prezentují svůj vlastní nezávislý pohled na věc. Zatímco donedávna vystupovali ostře především proti sekulárním intelektuálům a autoritářským vládám, dnes se stupňuje jejich střet s tradičními náboženskými autoritami. Neshodují se s nimi zejména ve věci sociálně a politicky relevantních témat. Dožadují se nové interpretace islámu, která by zareagovala na moderní výzvy a problémy. To často ústí ve vynalézání nové tradice (Roy 2004, srov. Turner 2007). Jestliže se tedy Blízkému východu na rozdíl od historického vývoje Západu nedaří ekonomicky a politicky integrovat ambiciózní a expandující vzdělanou nižší střední vrstvu, není překvapivé, že se noví intelektuálové („lumpenintelligence“) ve svých sporech s tradičními duchovními zaměřují na politicky a sociálně relevantní témata a mají blízko k opozičním islamistům. Islamismus tak zaplňuje uprázdňovaný prostor po zdiskreditovaných duchovních, zároveň se i úspěšně etabluje v nově utvářeném prostoru vznikajícímu díky novým médiím (Roy 1992).

Spolu s teorií náboženského trhu dokonce můžeme říci, že rostoucí pluralita vzájemně si konkurujících pojetí islámu stojí za jeho aktuální vitalitou (Turner 2007). Tato koncepce předpokládá, že se lidé vždy upínají k náboženství – duchovní rozměr člověka je univerzální antropologická konstanta, poptávka po náboženství je tak neměnná a trvalá. V modernizující se společnosti se lidé rostoucí měrou odlišují jen v tom, jaké formy religiozity a jaké interpretace náboženství budou preferovat. V monopolní situaci (typicky se uvádí situace protestantismu ve Skandinávii, obecně příklad západní Evropy) se však duchovní a náboženské organizace chovají jako „líné firmy“, vzájemně si nekonkurují a nesnaží se vycházet vstříc poptávce potenciálních věřících. Nabídka se mívá s poptávkou, individuální religiozita zůstává pouze na latentní úrovni, role náboženství ve společnosti uvadá. Naopak situace určité míry plurality různých vzájemně soupeřících náboženských doktrín, hnutí a interpretací nemusí ústít v bezmezný relativismus, ve

skepsi k jakékoliv verzi víry a k sekularizaci, ale naopak k náboženskému oživení (podle Hamilton 2001, Lužný 1999). Je-li pak Blízký východ a islámský svět hodnocen jako náboženský monolit, je udáván jako argument proti platnosti teorie náboženského trhu. Tvrdí se, že náboženství je v muslimských zemích vitální či dokonce prožívá obrodu, ačkoliv na náboženském trhu nedochází k soutěži různých náboženství (např. Norris a Inglehart 2004)¹⁹⁶.

Při bližším pohledu jsme však viděli, že Blízký východ takovýmto monolitem není. Jde naopak o mimořádně vibrující a interpretačně dynamickou oblast, kde se na troskách oslabených konvenčních náboženských autorit prosazují deviantní interpretace odchyloující se v různé míře od dosavadních tradic a hlavního proudu. Případně se dokonce rodí zcela nové tradice, interpretace a praktiky, které si však svou závaznost nárokují tím, že se prohlašují za prokazatelně nejsprávnější pochopení Božího poselství a návrat do „zlatého věku“. O pozornost stále více rozrůzněného obyvatelstva – od zbytků tradičních a negramotných kočujících nomádů s tranzistorovými rádií až po sebevědomé vysokoškoláky vysedávajícími dennodenně několik hodin u internetu a satelitních televizí – se uchází celá řada interpretů islámu (státy, tradiční duchovní autority, noví islámští intelektuálové včetně islamistů) nabízejících jeho nejrozumnější a různě nuancované verze. Podmínkou vzniku skutečně efektivního „náboženského supermarketu“, kde by se co nejlépe potkávala nabídka a poptávka, je svobodné šíření všech typů náboženských produktů. K tomu na Blízkém východě došlo masivně právě až spolu s šířením nových typů médií, které lépe dokáží obcházet cenzuru a státem kontrolovaná masmédiá.

Modernizace (podle Berger 1997) převážně muslimských blízkovýchodních zemí alespoň prozatím nevedla k sekularizaci zdejších obyvatel a společností. Naopak zde přispěla k posílení náboženské víry. Rostoucí pluralizace provázená nárůstem kontaktů mezi odlišnými lidmi s nejrozumnějšími náhledy na otázku náboženství byla v moderní době umožněna urbanizací, růstem vzdělanosti, geografickou i sociální mobilitou, mezinárodní migrací, šířením volného trhu, ale právě také expanzí médií. Poznání, že dosavadní nezpochybnitelný pohled na svět nemusí být jediný možný a jediný správný vede k ohrožení dosavadních jistot. Zatímco po většinu dějin žila

¹⁹⁶ Tato teorie má samozřejmě řadu slabin, vznikla primárně jako snaha vysvětlit rozdílnou roli náboženství ve Spojených státech (větší náboženská konkurence a pluralita) a v sekulárnější západní Evropě (větší hegemonie konkrétních církví v daných státech). Oblíbenými protipříklady je vitalita náboženství v katolicky homogenním Irsku nebo Polsku. Upozorňuje se také, že v USA je sice z makro pohledu náboženská scéna pluralitní, v jednotlivých regionech (např. jih USA) a lokalitách však již homogenní a k nějaké závratné konkurenci zde příliš nedochází. Dále se upozorňuje na nejasnost směru kauzality v tomto modelu, vitalita náboženství naopak může vést k náboženské mobilizaci, aktivitě a výslednému pluralismu. Má se také za to, že pozitivní efekt náboženské plurality funguje jen do určité míry, přílišná pluralita naopak může vést k oslabení náboženství jako takového, jeho znevěrohodnění. V některých případech se zdá aplikovatelná, v jiných nikoliv (Hamilton 2001).

většina lidí v kulturně jednotném a nábožensky integrovaném prostředí, dnes je naopak většina nucena k permanentní konfrontaci s jinakostí a s kulturní cizostí¹⁹⁷. Jak přímo ve svém každodenním životě, tak také nepřímo skrze masmédia. Aktivní snaha o hledání a nalezení jistot je vlastní teprve modernímu člověku. Člověk tradiční nebyl znejišťován neustálou nutností volby z nadbytku různých možností, jeho život neprovázela úzkost z hrozící ztráty smyslu života, nečelil permanentnímu zpochybňování svých hodnot, k nimž se upínal. Kromě znejistění modernizujícího se a moderního člověka, které má kořeny v kognitivní oblasti, se vše dále komplikuje znejistěním plynoucím z rozpadu silných sociálních vazeb. Vystupňovaná individualizace znamená, že se jedinec „osvobozuje“ z pevných pout rodiny, kmene, klanu, kasty, stavu nebo vesnice. Oproti tradiční společnosti není většina lidí od svého narození až do smrti pevně začleněná v dané komunitě. Individualizovaný moderní člověk je více vyvázaným a svobodným pánem svého osudu. Odvrácenou stranou svobody je však odcizení a tíživá touha někam patřit. Část jedinců a skupin může pociťovat strach a dezorientaci z bezbřehé svobody a zvolit úprk ke skupinám, jež jim nabídnou pevná pravidla, jistoty a pocit sociální příslušnosti. Anomická situace, kdy přestávají platit dosavadní jasná pravidla a slábnou dosavadní pevné společenské vazby a skupiny, v nichž byl člověk vpleten, je tak průvodním jevem stupňující se modernizace Západu, stejně tak i muslimského Blízkého východu.

Takto vypjatá pluralitní situace provázená řadou znepokojivých a ryze moderních otázek („V co věřit?“, „Jak žít?“) ústí ve škálu reakcí od totální tolerance a krajního nihilismu (rezignace na hledání jakékoliv pravdy či samotné popření její existence) na straně jedné až po vypjatý fanatismus způsobený zoufalou touhou po jistotách a pravdě, nezpochybnitelných hodnotách, jasném smyslu života a jednoznačných návodech jak žít. V druhém typu reakcí lze spatřovat příčinu současného vzestupu náboženských obrodních hnutí a náboženského fundamentalismu v rychle se modernizujících muslimských i křesťanských (např. evangelicko-protestantský fundamentalismus v USA) společnostech. Ty se ostře staví proti jakýmkoliv pochybnostem o své pravdě, ale přitom nabývají nejrůznějších podob. Od defenzivního ghetta pravověrných, kteří se izolují od zbytku „zkažené“ a pokrytecké společnosti a žijí bez jakýkoliv kompromisů podle své náročné a přísné verze víry, až po ofenzivní hnutí upřednostňující taktiku „křížácké výpravy“ s cílem podrobit si a napravit celou společnost, která se odchýlila od hledání pravdy a Boha a

¹⁹⁷ V tradiční společnosti vedle sebe mnohdy v těsném sousedství žily komunity různé víry a kultury (např. na Blízkém východě bez konfliktů židé a muslimové). Fyzická blízkost však byla provázena sociální a psychickou distancovaností, minimem interakcí: komunity nesdílely ani společný stůl, ani lože (Berger 1997).

sama ve své pomatenosti neví, co je pro ni nejlepší. Alternativní „pravdaři“ přesvědčení o své nadřazenosti se ale rekrutují z podobně neústupných a zatvrzelých kultů světského ražení (sekulární ideologie slibující Ráj na Zemi a spásu již v průběhu pozemského života, nicméně také vyžadující oběť sympatizantů a nekritické přijímání dogmatu). S touto reakcí na modernizaci má naopak bohaté zkušenosti zejména Evropa. Jakkoliv jsou tedy náboženské i světské ortodoxie rozmanité ideologiemi, které nabízejí, nepřehlédnutelná je jejich psychologická a sociální příbuznost daná tím, že uspokojují tytéž psychologické a sociální potřeby znejistělého a odcizeného moderního člověka žijícího ve světě, jehož pluralitu nedokáže unést.

KOLIZE: CHRONICKÁ KRIZE BLÍZKOVÝCHODNÍ POLITIKY

V předchozích analýzách jsme viděli, jakými způsoby dochází k politickému uvědomování blízkovýchodního obyvatelstva a růstu politického napětí. A také, jakými mechanismy může být stimulován a posilován politický islám. Poukázaly jsme především na změny v oblasti prudkého demografického vývoje, rychlého tempa urbanizace, expanze vzdělávacích systémů a revoluce v oblasti masmédií a komunikačních prostředků.

Bez politického probuzení blízkovýchodního obyvatelstva by nebyl myslitelný ani masivní vzestup podpory politickému islámu. Nejde však o důsledek bytostné političnosti islámského náboženství, jak rádi zdůrazňují orientalisté (viz Lewis 1990). Ale daleko spíše o projev postupného politického probuzení muslimů v posledních desetiletích, který je důsledkem hlubších sociálních transformací. Přitom jde svým charakterem o sociální změny, kterými v základních konturách – a s podobnými důsledky – svého času prošly také západní společnosti. Společným jmenovatelem těchto změn je modernizace. Tedy něco, co si s převážně muslimským Blízkým východem nejsme zvyklí spojovat, protože o regionu spíše stereotypně uvažujeme jako o strnulém a nehybném světě vězícím kdesi v hlubokém středověku. Tento proces velmi plasticky popsali politologové Zbigniew Brzezinski (1993) a S. P. Huntington (2006). Již v jeho poločase pak politickou proměnu blízkovýchodní populace s pomocí dotazníkového šetření podrobně „změřil“ a doložil sociolog Daniel Lerner (1964). Na jejich líčení je cenná právě srovnávací perspektiva současného aktuálního dění s procesy a konflikty, které se v Evropě odehrávaly zhruba od 19. století do poloviny století dvacátého.

Nyní se podívejme podrobně na způsoby, jimiž dochází ke kolizi mezi fungováním blízkovýchodních zdiskreditovaných politických systémů a islámské politické imaginace a také na interakci a třecí plochy mezi politickým a socioekonomickým sub-systémem a rozdílnými tempty jejich vývoje.

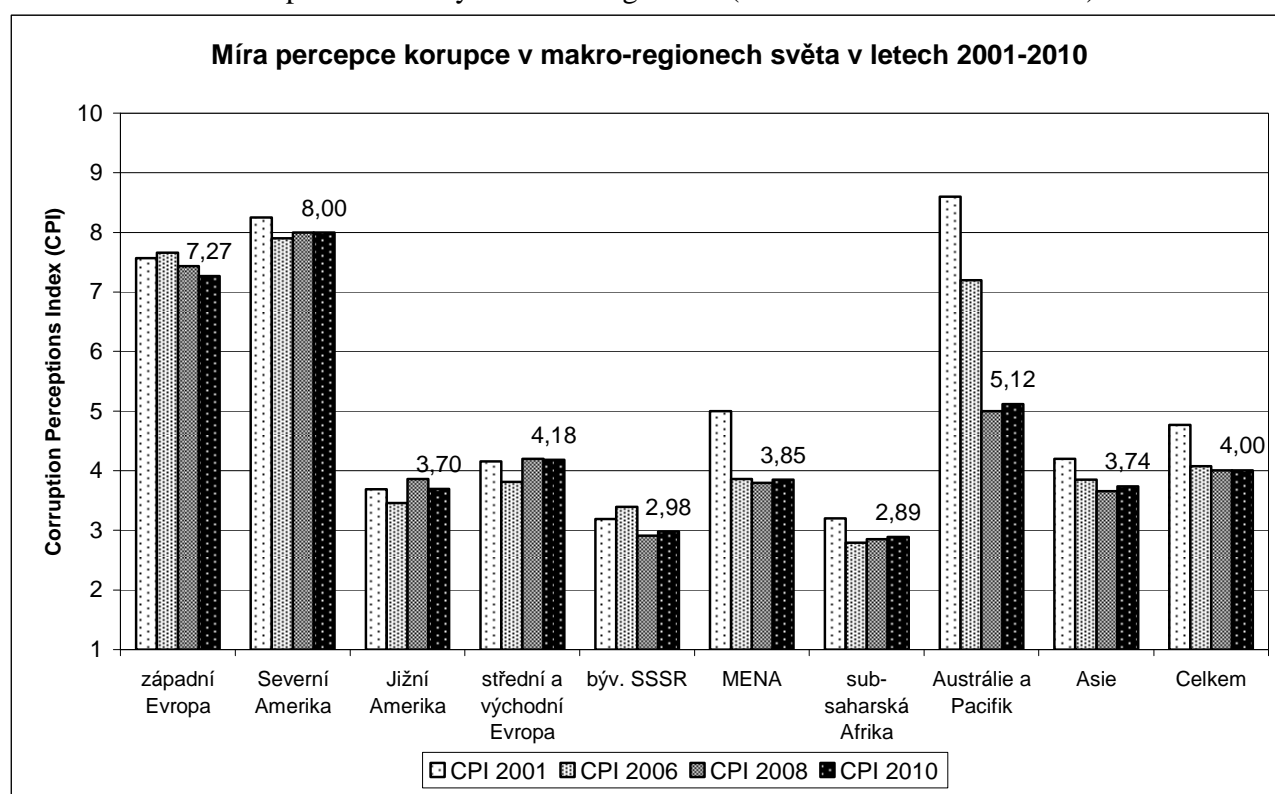
(1) Diskreditace bezbožných diktátorů, vynalézání tradice a moralizující náboj islámu

Slavný hadís připisovaný Prorokovi praví, že se pozná, zda je Bůh s muslimy spokojen, dle toho, kdo stojí v jejich čele. Je-li spokojen, vládnou ti nejlepší. Je-li nespokojen, vládnou naopak ti nejhorší z jejich řad (Esposito a Mogahed 2007). Indikátorem zbožnosti vlády je pak její vztah

k obyvatelstvu. To, jak dobře či špatně s muslimskou obcí zachází (toto zdůrazňoval již středověký „předskokan“ dnešních islamistů Ibn Tajmíja) (Mendel 2008).

Blízkovýchodní autoritáři (sekulární diktátoři, liberální či konzervativní monarchové) jsou přitom obyvatelstvem všeobecně chápáni jako zkorumpovaní, nespravedliví a bezbožní tyrani. Také pohledem objektivních společensko-vědních metod (např. indexy míry korupce či míry svobody a demokracie) jde nejen o nejzkorumpovanější, ale zároveň vesměs i o nejotřesnější diktatury světa, mírou represí srovnatelné snad jen s Kubou, Severní Koreou nebo Běloruskem (viz také grafy a tabulky výše).

Graf 13 Vnímání korupce ve světových makro-regionech (hodnota CPI v l. 2001-2010)



Pozn.: Index vnímání korupce (CPI) nabývá hodnot 10 (země prakticky bez korupce) až 1 (velmi zkorumpovaná země), vlastní výpočty aritmetických průměrů za vybrané roky a makro-regiony (průměrné hodnoty makro-regionů nejsou váženy dle populační velikosti jednotlivých států)¹⁹⁸.

Zdroj dat: Transparency International (www.transparency.cz).

¹⁹⁸ Počet zemí se v jednotlivých letech šetření lišil (N(2001) = 91, N(2006) = 162, N(2008) = 178, N(2010) = 174). Zpočátku (poprvé se konalo r. 1995) byly nad-proporčně zastoupeny vyspělé země Evropy a Severní Ameriky na úkor regionů rozvojového světa. Nelze tak spolehlivě rekonstruovat dlouhodobý trend, zejména v rámci rozvojových zemí, včetně regionu MENA.

Jedním z periodicky se prosazujících vysvětlení vlády neschopných a zkažených diktátorů, se kterým dnes operuje také politický islám, je tedy údajné plíživé odpadlictví muslimských elit, ale i celých společností, od „přímé stezky“ islámu. Jestliže se svět v klasickém bipolárním pojetí islámu vždy rozpadal na dvě části, *dár al-islám* („příbytek islámu“) a *dár al-harb* („příbytek války“), dnes pod vlivem okolností a se zármutkem v srdci islamisté přicházejí s třetí kategorií, jíž je *dár al-kufr* („území nevíry“, kde většinou žijí pouze nominální a pokrytečtí muslimové). Tato novodobá inovace implikuje, že již není ani tak zapotřebí islamizovat dosud neislámské oblasti světa (*dár al-harb*), ale muslimové by si měli především zamést před vlastním prahem. Tedy re-islamizovat vlastní blízkovýchodní společnosti a napravit zdejší mocenské elity. Řešením všech problémů nabízeným islamisty je tak důsledný návrat všech zúčastněných k víře a přísné islámské morálce. Jde vlastně o podobně vyargumentovaný apel, který na Západě (zejména v USA či Polsku) nabízejí křesťansky orientované strany a hnutí vybízející k důslednému dodržování Desatera jako zaručené cesty k nápravě společenských nešvarů, se kterými si dosavadní politický establishment neví rady (srov. Kepel 1996, Lewis 2003b, Mendel 2008). Sklon části islamistů k přeceňování odstrašujícího vlivu fyzických šariátských trestů je pak mentální analogií vzývání trestu smrti částí západních společností, jež tak slibují jednoduchou terapii korupce počínaje a kriminality konče (Kropáček 1996).

Vzájemně se pak islamisté liší jen v tom, zda se domnívají, že morálně degenerovaly pouze úzké politické elity, nebo i celá většinová muslimská společnost (samozřejmě s výjimkou islamistů samotných). A také v tom, zda se má nápravy dosáhnout revolučním svržením bezbožných vládců, rozpoutáním teroru, sektářsky laděným odchodem a izolací od většinové společnosti (*hidžra*) nebo nenásilnou a trpělivou misijní a charitativní činností zacílenou na mravní obrodu zkažené společnosti (*dawa*). Umírněnost charakteristická postupnou re-islamizací společnosti „zdola“ je dnes patrně převládající přístup naprosté většiny islamistických skupin. Z jejich okrajových frakcí se však často odštěpují nespokojení radikálové preferující rychlé a násilné převzetí moci a „re-islamizaci shora“ (Kepel 1996, Burgat 2002). V doktríně hlavního proudu islamistů pak Západ (ale i Rusko či Izrael) není předmětem prioritního zájmu a cílem konfrontace či re-islamizace. Spolehlivě se však stává sekundárním nepřítelem všude tam, kde podporuje a drží u moci zkažené blízkovýchodní diktátory, kteří jsou primárním nepřítelem hnutí (Juergensmeyer 2008, Mendel 2008).

Islám dále pro popis vládců i jejich konkrétních kroků a politik nabízí nesmírné množství moralizujících černo-bílých dichotomií: falešný-pravdivý (*haqq-bátíl*), povolený-zakázaný (*halál-harám*), přijatelný-odmítaný (*marúf-munkar*). Jejich přísná aplikace na blízkovýchodní politický provoz a chování zdejších zkorumpovaných politických elit pak nemůže vést k pozitivnímu hodnocení (srov. Bureš 2007). Dalším etalonem, vzhledem k němuž jsou dnešní vůdci striktně poměřováni, je vláda prvních čtyřech „správně vedených“ chalífů z éry „zlatého věku“ islámu (632-661). Přísně historickou optikou nebyla vláda těchto bezprostředních nástupců proroka Mohameda (Abú Bakr, Umar Ibn al-Chattáb, Uthmán Ibn al-Affán, Alí) žádnou idylou (tři z nich zemřeli násilnou smrtí, spory o nástupnictví). V muslimské imaginaci se však zabydlela zidealizovaná představa jejich panování. Současní islamisté pak staví do kontrastu skutečnou vládu dnešních zdiskreditovaných vládců a zidealizovaný konstrukt domnělé historie (s tímto přístupem přišel miláček dnešních islamistů Rašíd Ridá, 1865-1935). V této konfrontaci pak dnešní diktátoři nemohou obstát, propast mezi ideálem v podobě vynalezené tradice a skutečností je nutně příliš velká (Eickelman, Piscatori 1996).

Vláda současných autoritářů se tak dle islamistů vzdaluje ideálu „zlatého věku“. Stále více naopak připomíná jakýsi jeho odporný protipól, temnou éru předislámského barbarství, bezbožnosti a nevědomosti (*džáhilíja*). Tehdy se lidé nechovali v souladu s Boží zvěstí. Buď ji vůbec neznali, nebo ji nesprávně pochopili, překroutili či dokonce vědomě ignorovali (v případě zvěsti Abraháma či Ježíše). Platilo jen právo silnějšího. Vše bylo povoleno. Absence pravidel a život v bludu bez jakékoliv etiky vedl k všeobecnému loupení, násilí, anarchii a bezpráví (např. odhánění stád sousedním kmenům, přepadávání obchodních karavan, únosy a znásilňování žen, krevní msta, zvyk zakopávat prvorozené dcery zaživa, z této doby pochází též ženská obřízka). Život byl ve výsledku těžký, krutý a krátký¹⁹⁹. Tomuto učinil přítrž až příchod Mohameda a razantní prosazení islámu jakožto reformní síly civilizace.

Dnes jsme však podle islamistů opět nastoupili cestu úpadku a degenerace směrem k novodobému barbarství. Novodobá *džáhilíja* je přitom také moderní inovace, klasickému islámu a tradičním duchovním neznámá (v reakci na vývoj společnosti s pojmem přišli až aktivisté jako al-Wahháb, Maudúdí nebo Qutb). V tomto klasickém islámem inspirovaném, avšak nově

¹⁹⁹ Jde o jakousi analogii evropské filozofické koncepce „přirozeného stavu“ (např. T. Hobbes) boje všech proti všem, kdy byl člověk sledující jen své egoistického zájmy druhému člověku vlkem, a život všech pak ve výsledku tvrdý, krutý, bezcitný a krátký. Tento konstrukt minulosti pak sloužil k ospravedlnění určitého společenského zřízení současnosti či budoucnosti (např. monarchie jakožto suveréna vnucujícího všem pravidla, moderujícího konflikty a omezujícího potenciálně neomezené a sobecké lidské touhy).

zkonstruovaném, pojetí se od dob zlatého věku islámu věci postupně jen zhoršují. Indikátorem postupující mravní degenerace jsou podle islamistů na Blízkém východě relativně nové – a v pohledu konzervativního obyvatelstva vysoce kontroverzní a šokující – jevy jako šíření zakázaného alkoholu či drogové závislosti, pornografie, prostituce, ale také rozvodovosti, bující kriminality nebo zvyšující se sebevraždnosti. Příznakem novodobého modlářství je ale v islamistické perspektivě také slepá pokora vůči vládě jedné strany (v regionu velmi rozšířená), nekritické uctívání autoritářských vůdců (častý kult osobnosti nebo ústavní zákaz kritiky panovníka), zbožštění sekulárními nacionalisty vyzdvihovaného národa nebo adorace bohatství, peněz a bezduchého konzumu. Tyto nepokorné novodobé modly konkurují Bohu (čímž vážně narušují monoteismus). A odvádí pouze nominální muslimy od „přímé stezky“ islámu. Na vině jsou především vlastní vlády, jež připouští, nebo dokonce podporují, tuto dekadenci, a rezignují tak na svou svatou povinnost ochraňovat islámskou víru a morálku (Kepel 2002, Mendel 2008).

Současní blízkovýchodní vůdci nemají šanci obstát ve srovnání s idealizovanou érou vládců „zlatého věku“, ale ani ve srovnání s ideálním vládcem – jakýmsi morálním supermanem – kterého slibují islamisté. Ti politickou teorii redukují zejména na personálie a zabývají se podrobnou identifikací charakterových a duševních vlastností vhodného vůdce (*amír*). Ty odvozují od domnělých, vyspekulovaných a zidealizovaných charakteristik samotného Proroka a právě také prvních čtyř „správně vedených“ chalífů. Zárukou správné vlády je právě její svěření do rukou výjimečného jedince, který bude pro všechny zároveň politickou, právní, náboženskou i mravní autoritou. Například pro pákistánského islamistického ideového vůdce Maudúdího musí být adept na tento post dospělým zdravým mužem, věřícím muslimem, který vykonal pout' do Mekky (tzv. *hadží*), což je bráno jako záruka toho, že nepochází z většinové zkažené společnosti. Dále by se měl bát Boha, být moudrý, důvěryhodný a konečně také netoužit po moci (Roy 1992). Také šíitský politický islám počítá s vládou charismatického krále-filozofa; imám Chomejní požadoval, aby byl především moudrým a spravedlivým znalcem zákonů: „Je třeba vůdce, který uskutečňuje zákony a neprosazuje vlastní touhy a vášně, vůdce, pro něhož jsou si všichni lidé rovni před zákonem, vůdce, pro něhož mají všichni lidé stejné povinnosti a stejná práva, nikoho nezvýhodňuje a nediskriminuje“ (Chomejní 2004: 124).

Volání po morálně „čistém“ vůdci a dalších nezkorumpovaných funkcionářích na středních úrovních, kteří by nahradili současné zkompromitované činovníky státních institucí, může být atraktivní pro široké vrstvy muslimských populací. Včetně těch, kteří nepatří ke

skalním příznivcům islamistů, ale jsou již unavení a otrávení mnoho desetiletí trvající vládou všeho schopných diktátorů, kteří se obohacují na úkor společnosti, ignorují jakákoliv pravidla i problémy veřejnosti. Například (Inglehart a Norris 2004) názor, že se nedostatečně zbožní lidé nehodí pro výkon veřejných funkcí (v politice i byrokracii) dnes zastává většina blízkovýchodní veřejnosti. Osobní zbožnost se tak zdá být příslibem či dokonce zárukou morálky vůdců, které se dnes zoufale nedostává a její absence je identifikována téměř jako hlavní příčina všech problémů.

Politický islám (Roy 1992) však svým důrazem na personálie zanedbává diskusi o ústavním a institucionálním uspořádání společnosti, takže jím nabízená alternativa islámské vlády (*hákimijá*, opět jde o zcela nový pojem z dílny islamistů a klasickému islámu neznámý) zůstává nadále poměrně mlhavá. Instituce (vláda, soudy, média, školy, armáda, policie atd.) jsou dobré, nebo špatné jen podle toho, jak kvalitní, ctnostní a zbožní lidé je vedou. A také dle toho, jací lidé pro ně pracují (hlavní je, aby naplňovali koránský princip přikazování ctnostného a zakazování zavrženíhodného). Nikoliv dle toho, jak je nastaven systém jejich fungování a kontroly. Politický islám se tak může realizovat v libovolných kulisách ústavního a institucionálního uspořádání (včetně demokracie), což je dle islamistů druhotné a vlastně nezajímavé téma.

Tato lákavá a populistická „zkratka“ slibující vyřešit všechny problémy s pomocí infuze absentujících morálních hodnot do politiky a veřejné sféry je podle islamistů realizovatelná. Člověk totiž v pojetí islámu není zatížen dědičným hříchem (na rozdíl od křesťanství islám pohlíží na první muslimy – Adama a Evu – odlišně). Tendence koncentrovat moc, peníze a slávu na úkor ostatních či sklon nechat se vláčet emocemi a nikdy plně uspokojitelnými ambicemi tak není neřešitelným důsledkem univerzálních psychologických či antropologických dispozic vlastních všem lidem. Jde jen o nedostatečnou zbožnost konkrétního jedince, kterou lze relativně snadno a trvale napravit. Islamismus tak popírá poznatky historie, antropologie i psychologie (islamisté například nepočítají s tezí, že moc korumpuje a absolutní moc korumpuje absolutně, srov. Popper 1994). Proto není zapotřebí vytvářet instituce, které by apriori počítaly se slabostí lidí a budovaly pojistky pro případ jejich selhání. Pro klíčové společenské a politické pozice je jen zapotřebí vyhledat správné lidi a dosadit je namísto současných zvrácených diktátorů a jejich rozvětvené klientely (Roy 1992). Jediným vnějším omezením, nebo spíše sebe-omezením, spravedlivého vládce má být respektování jednou uzavřených dohod a zejména respektování Božích nařízení (islámského práva) (srov. Mendel 2008).

Politický islám se tedy domnívá, že zná nejen kritéria pro rozlišování dobrých a špatných muslimů (toto rozlišování je z hlediska tradičních muslimů absurdní), ale také kriteria pro hodnocení ctnostných a zkorumpovaných vládců a legitimních a nelegitimních režimů. Vůdce má již podle klasického islámu především naplňovat islámské právo, prosazovat ctnostné a zakazovat zavrženíhodné. Vládnutí v souladu s Božím zákonem je spolu s ochranou muslimské obce (*umma*) před vnějšími nepřáteli základem legitimacy jeho moci. Ta ale začíná být zpochybňována v situaci, kdy je vládce očividně bezbožný a mravně zkompromitovaný (Roy 1992). Současné elity morálně náročným požadavkům islámu nejsou schopné vyhovět. Islamisté pak ukazují, že vládci nevládnou v souladu s Božím zákonem (*šaría*). A připomínají, že povinností všech muslimů je v této situaci jejich svržení, protože přestali naplňovat Boží úkol ve prospěch lidstva. Hrozí tak, že dojde k promarnění poslední příležitosti, kterou Bůh skrze proroctví seslané posledním v dlouhé řadě Proroků (Mohamed chápáný jako „pečeť proroků“) lidem dal (jde zejména o tři po sobě jdoucí zjevení v podobě Tóry, Bible a Koránu; muslimové také uznávají dlouhou řadu staro-arabských, židovských a křesťanských proroků, obzvláště Abrahám (*Ibráhím*), Ježíš (*Ísá*) a Marie se těší úctě) (srov. Kropáček 1996, Mendel 2008).

Při odstraňování selhávajícího vládce však hrozí vnitřní rozvrat, občanská válka a anarchie (*fitna*) provázená vnějším ohrožením. Tradiční sunnitští duchovní proto prakticky nikdy v historii ani současnosti nevyhlašují ozbrojený džihád proti tyranům. Maximálně vládce nabádají k větší pokoře, zatímco obyvatelstvo naopak k poslušnosti a zachování pořádku. Právo vyhlásit džihád proti bezbožným diktátorům si dnes nově osobují radikálněji orientovaní islamisté (disponující vesměs laickým vzděláním v sekulárních školách západního typu), protože duchovní dle nich ve svých tradičních funkcích a zodpovědnostech selhávají. Stejně tak si z totožných důvodů vesměs laičtí islamisté přivlastňují právo na interpretaci islámu (*idžtihád*) a právo veřejně vydávat nábožensko-právní dobrozdání (*fatwá*). Také to v dějinách islámu vždy příslušelo pouze duchovním. Vládci jsou pak podle jejich interpretací a v moralizujícím jazyce islámu prezentovaných stanovisek viděni jako vůči Bohu neuctiví, arogantní a nespravedliví krutovládci (*tághút*), odpadlíci od víry (*kafír*) a zejména jako strůjci úpadku muslimských společností do stavu barbarství analogickému době před příchodem Proroka (novodobá *džáhilíja*). Rezignují tak na svou povinnost chránit etiku, víru a zákony islámu a stávají se primárními nepřáteli politického islámu. Za své hříchy jsou těmi islamisty, kteří prosazují revoluční re-islamizaci muslimských společností „shora“, často exkomunikováni (*takfír*). To proti

ním umožňuje vést ozbrojený boj s cílem jejich svržení (k pojmům a konceptům srov. Kepel 1996, Bureš 2007, Mendel 2008).

Společenská a politická hierarchie by podle alternativy nabízené islamisty měla věrně odrážet právě ctnosti a morální profil jednotlivých věřících. Také vzestup jedince do vyšších společenských pater v rámci ideální islámské společnosti má být přímou úměrou jeho morálních kvalit, sebezlepšování a pokroků (sebezdokonalování, sebe-kultivace chápána jako tzv. *džihád* srdce nebo jako tzv. velký *džihád*). Nejde ale jen o utopický ideál. Tyto principy se podle nich v realitě již s úspěchem uplatňují v rámci islamistického hnutí (zejména elitní egyptské Muslimské bratrstvo nebo pákistánská Džamáa islamíja neusilující o masové členství). Hnutí je přitom chápáno a prezentováno jako zárodek a ztělesnění principů budoucí ideální islámské společnosti. Je chápáno jako útočiště před zkaženou společností, jako ostrov čistoty v moři korupce a ignorance. Ale také jako tréninkové pole pro výcvik a zdokonalování ctností svých členů, přičemž vůdci hnutí nejsou na rozdíl od sekulárních seskupení jen politici, ale také něco jako morální instruktoři (Roy 1992). Volání islamistů a jejich příznivců po zavedení přísnější morálky, ale také islámského práva (*šaría*), pak lze vidět i jako snahu postavit mantinely arogantní moci a zabránit jejímu zneužívání. Podobnou funkci ochrany obce před svéhlavými sultány islámské právo částečně plnilo i v historii. Také to je další důvod, proč islamisty často podporuje široké spektrum populace, které v důslednější aplikaci islámského práva vidí cestu k omezení neomezené moci diktátorů a zajištění alespoň základní rovnosti před zákonem a spravedlnosti pro všechny (Esposito a Mogahed 2007).

Vzestup islamismu tak lze číst i jako *interakci* islámu plného politicky relevantních morálních apelů a vlády viditelně zkorumpovaných a nepopulárních elit. Islám (srov. Juergensmeyer 1994) tedy, stejně jako i jiná náboženství, dokáže nabídnout nejen nejrůznější vize lepší společnosti a ideální vlády, ale také moralizující jazyk a východiska pro tvrdou kritiku stávající politické elity a neutěšené společenské situace. Náboženství tak nemusí vždy fungovat jen jako Marxovo „opium lidstva“ napomáhající k ospravedlnění a zakonzervování stávajícího mocenského rozdělení, ale naopak i jako politicky mobilizující médium či dokonce jako doping revolucionářů. Nejde však zdaleka jen o určitou prosazující se *interpretaci islámu* (např. nekonečné akademické, publicistické i politické diskuse o soupeření konzervativních a liberálních, umírněných a radikálních, militantních a apolitických nebo bůhví jakých ještě interpretací a výkladů islámu), ale také o prosazující se kritickou a moralizující *interpretaci*

sociální a politické reality prizmatem víry. Faktorem vzestupu popularity politického islámu zde není jen nástup určitých propagovaných interpretací islámu (zejména tendence forsírovat a domýšlet politicky a sociálně relevantní dimenzi islámu), ale rostoucí zkorumpovanost mocenských elit a nespravedlivý útlak obyvatelstva ze strany politických režimů.

Realita ale také stimuluje určité čtení islámu na úkor jiných. Mění se politicko-sociální, historický nebo kulturní kontext tak i dnes, stejně jako v minulosti, ovlivňuje interpretaci zjeveného textu („text + kontext = interpretace“, v tomto případě tedy „Korán a sunna + politicko-sociální realita = politický islám“). Francouzský politický sociolog Francois Burgat (2002) v této souvislosti přirovnává politický islám k řece. Je ošidné zobecňovat povahu řeky podle bouřících vodopádů a nebezpečných soutěsek na jejím horním toku. Stejně tak podle klidného toku té samé řeky o několik kilometrů níže po proudu nebo na tom samém místě o několik let později, kdy může být tatáž řeka využita k zavlažování, dopravě a modernizaci země. Sociální a zejména politický kontext je pro neustálou interpretaci a re-interpretaci islámu naprosto zásadní a vede k obrovské variabilitě islamismu v čase i prostoru (např. radikalizaci egyptských Muslimských bratří za prezidentování G. Násira mělo na svědomí daleko spíše jejich hromadné zatýkání a mučení, nikoliv studium samotného Koránu a jeho politicky relevantních principů; zřejmá je také totální odlišnost íránských šíitských revolucionářů, afghánského Tálibánu, palestinského Hamásu, egyptských Muslimských bratří, alžírské Fronty islámské spásy, proevropské turecké vládní strany AKP či bosenské Národně demokratické strany Aliji Izetbegoviče daná rozdílným kontextem vzniku a formování islamistického hnutí). Islám (Huntington 2008) je totiž rozmanitá historická kulturní tradice skládající se z vysoce komplexní, a někdy i protichůdné, soustavy idejí. Jde pak o to, jaké prvky a důrazy v dané době převáží. A jaké naopak budou mít političtí aktéři a interpreti tendenci potlačit. Odtud staré muslimské pořekadlo: „Islám je jako moře, v němž ulovíte jakoukoliv rybu podle přání“ (Kropáček 2002: 79). Role kulturologických faktorů při vysvětlování vzestupu politického islámu a jeho doktríny je dnes na Západě sice i přes to velmi populární a módní (např. B. Lewis, D. Pipes, E. Kedourie). Jak ale konstatuje sociolog Olivier Roy: „Klíčový problém není v tom, co říká, nebo neříká Korán, ale co muslimové říkají o tom, že říká Korán“ (Roy 2004: 10). A to je přesně to, co vždy záleží na širším politicko-sociálním kontextu, na povaze režimu a společnosti, ve které muslimové zrovna žijí, s jejímiž problémy se potýkají. Proto se islám, stejně jako všechny další

velké kulturní tradice, vždy dynamicky vyvíjel a procházel nejrůznějšími interpretacemi a re-interpretacemi.

Výsledkem těchto nových islamistických interpretací Koránu a sunny jsou nové důrazy na politicky relevantní dimenzi klasického islámu, dále také výrazné významové posuny jeho pojmů, ale někdy dokonce i zrod zcela nových pojmů a konceptů (podle orientalisty Miloše Mendela tvoří takovéto inovované pojmy asi 8 % konceptuální výbavy Hamásu, Hizballáhu nebo Muslimského bratrstva). Také tyto inovace však islamisté v rámci „vynalézání tradice“ propagují jako standardní a odvěkou součástí islámského náboženství. Činí tak, aby zajistili jejich přijetí ve společnosti, ačkoliv ve skutečnosti často nejsou nijak starobylé a jejich autenticita a kontinuita s minulostí je pouze zdánlivá, vykonstruovaná či zcela falešná (srov. Eickelman, Piscatori 1996, Barša 2001, Mendel 2008). Jedním z paradoxů je zde přitom to, že se islamisté často tváří jako obrodná hnutí snažící se očistit islám od nánosů a deformací dlouhých staletí veškerých lidských interpretací a novot (*bida*). Přitom však jako na běžícím páse vyrábějí tradice nové.

Tradice (srov. Keller 1997, Giddens 1999) byly vždy vymyšleny a ustavovány. Vždy byly také mocenským nástrojem, protože favorizují určité jednání, výklady světa či identity na úkor jiných jednání a identit. Tradice dokáží ospravedlnit určitý typ společenského uspořádání s odkazem na jeho údajnou dlouhověkost a prověření časem či jejím údajným nakumulováním zkušeností a moudrosti mnoha předchozích generací. Zároveň všeobecně přijímaná tradice dává moc do rukou jejím strážcům a samozvaným interpretům. Ti pak k prosazení svých zájmů či vizí nemusí používat hrubé síly a donucení (jak víme od Maxe Webera). Boj o historickou paměť se proto stává součástí aktuálního politického soupeření (srov. Kropáček 2002).

V tomto ohledu tedy ani dnešní islamismus není výjimkou. Také on pracuje s minulostí, aby ovlivnil současnost. A jako do kamenolomu se noří do různě dávné historie, aby formoval a vystavěl vizí nové budoucnost. Současný politický islám tak se svými četnými inovacemi připomíná éru národního obrození evropských národů, včetně obrození národa českého. Funkcionální analogie islamistických konceptů se nachází na škále od podvrhů Rukopisů královéhradeckého a zelenohorského (např. záměrné pozměňování a manipulace znění hadíthů saúdskoarabskou či iránskou propagandou, srov. Beránek 2007, Mendel 2008) až po dobové interpretace husitství a Bílé hory jako klíčových milníků na dlouhé cestě emancipace českého národa v souboji s německým živlem (o neúspěšném Masarykově konstruktu čechoslovakismu nemluvě). Na druhou stranu však ve svém souboji s islamisty tradici vynalézají a manipulují také

blízkovýchodní režimy samé (a to tradici islámskou i předislámskou). To samé svého času činilo Rakousko-Uhersko ve svém střetu s národně-emancipačními hnutími či nastupujícími sociálními třídami. Oproti islamistům tak však činí s cílem zachovat politický a sociální *status quo* (tedy s cílem udržet své pozice). Nikoliv vedení snahou o transformaci sociálního řádu a vytvoření Ráje na zemi. Historie, tradice i islámské náboženství (jejich různé interpretace) se ve výsledku stávají zástupným bojištěm režimů a opozičních islamistů, přičemž se nesoupeří o nic menšího než o „srdce a mysl“ muslimské veřejnosti.

Zcela (srov. Hobsbawm 2000) nové tradice, nebo „oprášení“ a nové zrekonstruování starých a polozapomenutých tradic, tedy v moderních a modernizujících se společnostech slouží k (a) ustavení a posílení sociální soudržnosti – většinou nově vzniklých a dosud nedostatečně etablovaných – skupin, stran a hnutí (např. přihlášení se k dědictví prvních chalífů z éry „zlatého věku“, pravidelné připomínání úmrtí mučedníků, návštěva hrobky zakladatele hnutí), (b) ustavení a legitimizaci zcela nové instituce (např. propagace ideje islámského státu, mechanismus *šúrá* pro ospravedlnění vnitrostranické demokracie uvnitř islamistických hnutí), (c) usnadnění socializace jedinců předáváním víry, hodnot, konvencí. Historik Erik Hobsbawm tak koriguje přílišně zjednodušující sociologická schémata, která mají sklon striktně rozlišovat mezi tradičními a moderními společnostmi a jedním dechem přitom paušálně hovořit o „úpadku tradice“ v procesu modernizace. Jak je vidět, tradice mají i nadále své nezastupitelné místo zejména ve sféře politiky. Proces modernizace pak může vést namísto jejich úpadku spíše k jejich posílení a revitalizaci (srov. Sztompka 1993), což je i případ dnešního Blízkého východu.

Na politicky relevantní klasické koncepty islámu, ale i nově formulované a interpretované tradice, mohou slyšet široké vrstvy populace. Nikoliv jen skalní fanoušci politického islámu. Na rozdíl od ideologického jazyka sekulárních opozičních skupin islamisté promlouvají familiérním a všem důvěrně známým výrazivem islámu (blízkovýchodní společnosti jsou vysoce religiózní, o procesu sekularizace na mikroúrovni zde nemůže být řeči, srov. Inglehart a Norris 2004, Espozito a Mogahed 2007). Ideologie islamismu je navíc se svým důrazem na morálku a její obrodu poměrně intelektuálně nenáročná a masově přístupná (v kontrastu např. s marxismem). Ve své dostatečně mlhavě formulované alternativě totiž nabízí velmi jednoduchá řešení široké palety často velmi složitých problémů. Zásadní příčinou vzestupu politického islámu v posledních desetiletí je ale převládající celospolečenské přesvědčení o prohlubující se krizi muslimských společností a především o degeneraci jejich politických elit. Tedy interakce islámského

náboženství plného moralistických a politicky relevantních apelů a neradostné blízkovýchodní reality. Moralizování ve veřejné diskusi a politice je v postmoderní Evropě, s jejími rozvolněnými hodnotami a normami, až něčím neslušným. Moralista se pak se svými patetickými výroky snadno ocitá za hranicí trapnosti a všeobecného zesměšnění. Naopak v regionu Blízkého východu, ale také v křesťansky orientovaných Spojených státech, je politický diskurs plný pojmů jako dobro a zlo nebo Bůh a Satan. A politicky uvědomělá veřejnost na tyto pojmy slyší.

(2) *Kosmická válka a satanizace politických nepřátel*

Textem ale může být nejen islámské náboženství (Korán, sbírky *hadíthů*), nýbrž stejně tak i samotný každodenně zakoušený sociální svět či frustrující blízkovýchodní politická realita. Zejména pro islamisty, v jejichž postojích a aktivitách je pozemský svět a politika velmi často dokonce důležitější než náboženství a duchovní záležitosti tento svět přesahující (srov. Kepel 2002, Juergensmeyer 2008). Pro ně se islám se svou sociálně-kritickou a politicky relevantní imaginací stává především kontextem ke kritické interpretaci a přísnému „čtení“ zkorumpovaného světa, ve kterém žijí (kultura, jejíž součástí je i náboženství, je sama vždy zásobárnou interpretací a významů pro pochopení a osmyslnění každodenního života, zdánlivého chaosu kolem nás i mezních životních situací). Atraktivita a společenská přitažlivost politického islámu tedy neodvisí jen od propagandistické popularizace určitého výkladu islámu, ale zejména od popularizace kritického výkladu a moralizujícího čtení reálného stavu společnosti a mocenských elit.

Tento svět je jak pro umírněné, tak zejména pro militantní islamisty, místem, kde zuří „kosmická válka“ (*cosmic war*)²⁰⁰. Islamisté sdílejí tendenci k takovému čtení světa, kterou se podstatně liší od zbytku muslimské populace. Zejména od apolitických náboženských fundamentalistů, většiny duchovních, mocenské elity a v neposlední řadě také od sekulárně zaměřených opozičních stran a hnutí. Ačkoliv se svět zbytku společnosti může zdát jako mírový a nenásilný, optikou militantních islamistů v tom samém světě už dávno zuří – někdy rafinovaně skrytý a plíživý, jindy zcela otevřený – konflikt. Běžní lidé si toho jen ještě nevšimli nebo si

²⁰⁰ Ve svých velmi plastických a čtivých případových studiích z celého světa Mark Juergensmeyer (1994, 2000) ukazuje, že tento způsob čtení světa je společný všem hnutím náboženského nacionalismu i religiózního terorismu. Neomezuje se zdaleka pouze na okruh islámu, ale jeho analogie a varianty najdeme i mezi americkými protestanty (útoky na potratové kliniky, bary pro lesbičky a homosexuály nebo symboly federální vlády, viz také krajní křídlo Republikánské strany), irskými katolickými separatisty a jejich anglikánskými odpůrci v Belfastu, židovskými teroristy v Izraeli, buddhistickými protivládními povstalci na Srí Lance, hinduistickými či sikhskými militanty v Indii či v japonské sektě Óm Šinrikjó.

nepříjemnou skutečnost nechtějí z různých důvodů připustit, nasadili si růžové brýle a problémy raději alibisticky přehlížejí. To, co lidé vně islamistického hnutí běžně chápou jen jako dílčí společenský problém či tuctový politický spor o moc, slávu či bohatství, vidí náboženští militanti ultimativně jako součást daleko širšího morálního a duchovního zápasu. V něm není místa pro kompromisy, jde totiž skutečně o všechno. V monumentálním střetu dobra a zla mohou totiž zvítězit síly světla, nebo temna, řádu, nebo chaosu, Boha nebo Satana, avšak tyto dva protiklady mohou jen těžko dlouhodobě koexistovat vedle sebe²⁰¹.

Aktuální pozemské konflikty, problémy a politické nešvary totiž islamisté zasazují do širšího transcendentálního kontextu, který přesahuje situovanost „tady a teď“ a vidí je (a) jako součást obecnějšího, metafyzického a celo-vesmírného střetu dobra a zla, čistých sil Boha a nečistých sil Satana, řádu a chaosu, světla a tmy a často zároveň i jako (b) součást, pokračování a vyústění mytologického, legendárního historického zápasu vedeného zbožnými příslušníky daného náboženství v dobách dávno či nedávno minulých (Juergensmeyer 1994, 2000).

K jednomu a témuž střetu dobra a zla přitom dochází na všech úrovních. Jak na úrovni osobní či individuální (víra vs. nedostatek víry), ve světě kolem nás (morální pojmání politiky u náboženského nacionalismu), tak i na rovině metafyzické či celovesmírné (Bůh vs. Satan). Zatímco většina věřících bere konflikt dobra a zla přítomný v každé náboženské tradici metaforicky, náboženští militanti ho chápou doslova. Zatímco většina věřících se snaží začít s bojem proti zlu u sebe samých (nehřešit, snažit se o osobní nápravu a zlepšování, viz džihád srdce v islámu), militanti se domnívají, že zlo je všude kolem nich, je jim externí. Proto na něj lze zaútočit silou a zničit ho jednou provždy (viz džihád mečem). Nebo ho lze v pojetí umírněnějších islamistů eliminovat úspěšnou realizací politického projektu vedoucího k ustavení islámského státu a ve finále i šťastné islámské společnosti (srov. Juergensmeyer 2004).

Přesvědčení o probíhajícím grandiózním kosmickém konfliktu dezorientovanému jedinci poskytuje *orientaci ve světě*. Jde o „kompas“ s informací o tom kdo jsem, proč trpím, proč se svět vyvíjí špatným směrem, na čí straně stojím (samozřejmě na straně pravdy a Boha) a proti komu vlastně bojuji. Aktivisté své prozření prožívají jako „aha“ okamžik. Znamená úlevu, konec

²⁰¹ Jde o rozvíjení duality manicheismu, který počítá s tím, že Bůh i Satan jsou dvě srovnatelně mocné vesmírné síly přítomné od samých začátků světa. Morálně stojí Bůh samozřejmě výše. Jejich grandiózní střet jde napříč dějinami. Do tohoto soupeření jsou vpleteny i osudy jedinců a lidských společností. Často vede k černo-bílé optice a polarizaci soupeřících stran („my“ vs. „oni“, kdo nejde s námi, jde proti nám a žádné třetí umírněné cesty není) (srov. Tretera 1996, Vulliamy 1994).

zmatků a frustrací z toho, že absolutně nechápou svět kolem. Ale zároveň jsou poněkud rozladěni, když se jim tak docela nedaří navodit podobný „aha“ okamžik u zbytku společnosti.

Tento náhled na svět vede k *symbolické zplnomocnění* (*empowering*). Jedinec se může pokládat za součást velkolepého – a vše pomíjivé přesahujícího – kosmického souboje mezi dobrem a zlem. Svou účastí v tomto boji na straně pravdy, lásky, světla a Boha jeho život (i smrt) získává nezpochybnitelný smysl a nejvyšší možnou hodnotu. Za života se stává božím bojovníkem plnícím historickou misi pro dobro lidstva, po smrti v tomto boji mučedníkem. To je zdrojem sebeúcty, ale i motivace k maximálnímu nasazení. A je-li zapotřebí i bojovnosti. Idea kosmické války totiž také *ospravedlňuje použití násilí*, které by bylo ve skutečně mírových dobách jen ztěží myslitelné. Vyzdvihovanou povinností každého „opravdového“ věřícího je postavit se na obranu dobra proti postupujícím temným silám zla. Představa, že svět je již dávno ve válce – i když si toho „zkažená“ a sekularizovaná majoritní společnost možná ještě nevšimla – a náboženská hnutí jsou ve skutečnosti stranou napadenou, nikoliv agresorem, umožňuje využít koncepce spravedlivé války. Násilí je přípustné za účelem obrany, jsou-li ovšem vyčerpány všechny ostatní nenásilné možnosti řešení sporu. Zatímco jsou pro jedince vně hnutí militantní akty krajně matoucí, šokující a neospravedlnitelné, protože narušují dosavadní mírový a zdánlivě nenásilný chod světa, z pohledu aktivistů jde o legitimní, zodpovědnou a morálně chvályhodnou snahu bránit postupujícím silám zla ve všech jeho podobách, které na sebe v reálném světě chápáním optikou kosmické války bere. Případný teror a ozbrojený boj je navíc chápán také jako „vzkaz“ většinové společnosti. Jako snaha vyvést ji z pasivity a letargie, jako pokus ukázat, že ve světě ve skutečnosti již dávno probíhá nelítostný souboj Boha a Satana, jako snaha prosadit vlastní diagnózu světa.

Prizma „kosmické války“ konečně dodává i *naději*, příslib nápravy poměrů a konečného vítězství v situacích, které mohou vypadat jako bezvýchodné, neřešitelné a předem ztracené. Součástí nábožensky inspirovaných ideologií jsou totiž také eschatologické příběhy o konečném vítězství dobra, pravdy či Boha. A příslib nepředstavitelných pozitivních změn v osobním i politickém a společenském životě. Protože náboženství nabízí jak kosmologii, historii i eschatologii, působí potenciálně jako silný mobilizační činitel. V této míře nic obdobného prizmatu kosmické války sekulární politická hnutí a jejich ideologie nabídnout nedokáží²⁰².

²⁰² Jde do určité míry jen o věc míry. Sekulární ideologie lze úspěšně vykládat jako funkcionální náhražky náboženství. Podobně lze najít řadu analogií mezi náboženskými a sekulárními politickými hnutími.

Islamisté oproti nim mají tu výhodu, že dokáží kloubit a násobit politicky mobilizující potenciál nacionalismu a náboženství.

Umírněná i militantní islamistická hnutí dělají závratnou politickou kariéru právě v závislosti na tom, jak dobře a přesvědčivě se jim daří za nejrůznějšími pozemskými sociálními a politickými konflikty či problémy identifikovat postupující temné síly d'ábla, zasadit je do kontextu kosmické války a popularizovat tento specifický způsob čtení světa v celé společnosti (Juergensmeyer 2006b). Důsledkem této náboženské reinterpretace politických konfliktů je změněné chápání oponentů. Nějakého nepřítele má totiž téměř každá skupina angažující se ve veřejné sféře. Nyní se ale protivníci nacházejí na druhé strany barikády kosmické války plné morálních apelů. Nikoliv na druhé straně pomíjivého ideologického konfliktu či malicherného pozemského zájmového sporu o podíl na moci či rozdělování zdrojů. Protivníci nejsou vlastně ani lidé, ale rafinované kreatury. Hotové ztělesnění sil Satana, který ze zákulisí tahá za nitky a manipuluje jimi. Tito nepřátelé jsou islamisty označováni s pomocí stereotypních, kolektivních a anonymních kategorií („nevěřící“, „odpadlíci“, „křičáci“, „židé“) zabraňujících rozlišovat individualitu jednotlivých nepřátel a vidět v nich konkrétní lidi z masa a kostí. Idea kosmické války tedy napomáhá k satanizaci a dehumanizaci protivníků, což vede k zintenzivnění a eskalaci konfliktu i k usnadnění případného zabíjení.

Nepřítel je obzvláště snadno identifikovatelný v situacích, kdy lidé pociťují útlak a nespravedlnost²⁰³. To přesně odpovídá poměrům většiny blízkovýchodních zemí. Primárním nepřítelem islamistů jsou proto především vlastní zkorumpované a bezbožné vlády a jejich zdiskreditovaní představitelé, kteří stojí na straně zla a d'ábla (Juergensmeyer 2000). Vládci jsou vypjatým prizmatem kosmické války chápáni dokonce až jako d'ábel sám (v islámu ho ztělesňuje padlý anděl Iblís), který má dle islámského náboženství v popisu práce hlavně vystavovat jednotlivce nejrůznějšímu pokušení a celou společnost pak uvádět do zmatku. To je d'áblův způsob, jak skrze odvádění lidí od víry soupeřít s Bohem. Islamisté pak ještě častěji diktátory ve svých zemích (např. egyptského prezidenta Sádáta nebo iránského šáha Rezu a iránské generály před revolucí r. 1979) vykreslují jako ztělesnění Antikrista, který se má v islámských eschatologických vizích objevit na zemi před dnem zmrtvýchvstání. V patách je mu naštěstí mahdí a Ježíš, kteří záhy po něm sestoupí z nebe, aby ho v konečné bitvě zabili. V této

²⁰³ V opačném případě musí náboženská hnutí uplatnit při „vynalézání“ svých nepřátel více kreativity (např. militantní křesťané v USA, synkretické sekty v Japonsku).

islamistické variantě konce dějin (militantní milenarismus je ale dnes silně přítomen také v judaismu nebo americkém křesťanství) se rozpoutáním džihádu proti zlu může ještě urychlit příchod mesiáše a nastolení nekonečně spravedlivého stavu světa (podle Mendel 2008).

Sekundárním nepřítelem se pak stávají všichni spojenci takto chápaných a satanizovaných blízkovýchodních vlád. V první řadě Spojené státy americké, ale také řada západoevropských zemí. Sekundárním nepřítelem v této logice mohou být i oficiální prorežimní duchovní. Také sekundární nepřátelé tak přinejmenším pracují ve službách Satana (USA jsou někdy dokonce chápány jako Velký Satan, Izrael jako Malý Satan atd.) (Juergensmeyer 1994, 2000, 2008).

(3) Odboj jako vyvrcholení legendárních historických zápasů se zkorumpovanou mocí

Plošněji prosazování idey kosmické války ve společnosti je výsledkem interakce náboženské imaginace a bezútěšných sociálních, morálních a politických poměrů v blízkovýchodních zemích, kterým dle této perspektivy vládnou bezbožní a zkorumpovaní autoritáři stojící na straně Satana v jeho souboji s Bohem. Pro úspěšnou kariéru politického islámu a zejména jeho militantních odnoží je zásadní, aby většinová společnost přijala za svou tuto specifickou diagnózu pozemského zkaženého světa (jeho politiky, konfliktů a bezperspektivní sociální situace), tedy vizi kosmické války. Svět se tak stává složitým textem plným skrytých významů, jež jsou čteny, odkrývány a přehledně vykládány s pomocí náboženské představivosti odvozené z mainstreamové islámské tradice a jejích základních zdrojů (Korán, sunna). Nikoliv tedy z kdovíjak okrajových, extrémních a radikálních interpretací islámu (Juergensmeyer 1994). Etická maxima islámu hovořící o tom, že správný muslim má svůj život zasvětit konání dobra a odporování zlu, pak vede k tomu, že se velká část populace může chtít zapojit do politického soupeření proti bezbožným vládcům na straně islamistů, tedy Boha.

Druhým širším kontextem, v jehož rámci je „čten“ současný svět, jeho problémy a v něm probíhající politické konflikty, je historie islámu. Současná pozemská soupeření tak nejsou jen součástí širší války dobra a zla, ale také pokračováním a vyústěním legendárních historických bitev a zápasů vedených zbožnými muslimy od dob proroka Mohameda až do současnosti (srov. Juergensmeyer 1994, 2000). Dnešní islamisté se tak vidí jako pokračovatelé Proroka a dlouhé řady silných charismatických historických reformátorů neohroženě bojujících proti arogantní moci a zasazujících se o morální ozdravení společnosti v intencích zjeveného islámu (Dekmejian 1995). Kromě kosmologické (kosmická válka a metafyzický boj dobra a zla) a historické

(historičtí rebelové proti bezbožným vládcům počínaje Mohamedem jako předskokani současných islamistů) perspektivy je tady ještě související perspektiva eschatologická. Ta hledí s nadějí do budoucna (srov. Juergensmeyer 1994). Přitom ale často osciluje mezi totálním pesimismem na jedné straně a optimistickou bojovností na straně druhé.

Islamistické chápání historie plodí úzkost z toho, že „zlatý věk“ (doba Proroka a prvních čtyřech správně vedených chalífů) je již dávno za námi. Nacházíme se na nejlepším místě do novodobého barbarství a neznabožství (*džahilija*). Ve fázi vleklé degenerace, postupného odpadlictví a chronické krize. Hrozí tak, že poslední šanci, kterou Bůh lidstvu skrze Mohamedovo poselství dal (a předtím opakovaně skrze dlouhou řadu předchozích proroků), opět, a tentokrát již definitivně a nenávratně (protože Mohamed je poslední prorok, „pečeť proroků“), promrháme. A to díky odklonu lidí – a v první řadě jejich politických vůdců – od islámu (srov. Kepel 1996, Lewis 2003b). Na druhou stranu však řada islamistických hnutí (více v šíitské než sunnitské větvi islámu) počítá s brzkým koncem dějin, které ale nakonec díky příchodu mesiáše (mahdí, skrytý imám nebo Ježíš) a jeho vítězné bitvě se zlem dopadnou dobře. Zejména pokud se do bitvy lidé vloží na té správné straně barikády a nebudou jen z povzdálí se založenýma rukama přihlížet, jak se Antikrist (rozuměj místní diktátor, americký prezident, případně izraelský premiér apod.) snaží všemi způsoby zvítězit (k eschatologickým vizím islamismu srov. Dekmejian 1995, Mendel 2008).

Historie, ke které se islamisté hlásí, se píše již od krize nástupnictví a vnitřního boje o další vedení muslimské obce po smrti proroka Mohameda v 7. století. Zrodil se sunnitský fundamentalismus záhy přišel s tím, že nezpochybnitelným vzorem všech zbožných muslimů – a předmětem co nejdokonalejší nápodoby či imitace všech dalších generací, včetně současných – mají být prorok Mohamed a případně ještě první čtyři správně vedení chalífové z mekkánského rodu Kurajšovců. Oproti tomu šíitský fundamentalismus spatřuje nekriticky přijímané vzory hodné následování nejen v Mohamedovi, ale i v potomcích imáma Alího (bratranec Mohameda a manžel Prorokovy dcery Fatimy), nejčastěji až do dvanáctého kolene.

Záhy po tomto schizmatu se rodí první z dlouhé řady sunnitských dynastií, dynastie Umajovců (660-750). Princip předávání politické moci a nakupeného bohatství v panovnické rodinné linii od té doby s železnou pravidelností vede dříve či později k tomu, že chalífátům nakonec vládou převážně generace pokryteckých, nespravedlivých a bezbožných krutovládců nadřazujících své egoistické zájmy nad zájmy muslimské obce. A z pohledu

islamistů co hůře, i nad literu či ducha Božího zákona. Upřímná víra je tak odstavována na druhou kolej na úkor bezduché technologie moci, která se nezastaví před ničím.

Podobnou morální degenerací, duchovním vyhořením, zblbnutím mocí a krizí legitimacy poté trpí i dynastie Abbásovců, Fatimovců (čelící navíc i křížovým výpravám) či vzájemně rozhádané chalífáty v Andalusii (čelící pro změnu postupující křesťanské reconquistě). Ale později také dlouhodobě stagnující a upadající pozdní Osmanská říše (tedy v letech 1699-1922). Krize legitimacy politické moci všech vznikajících a zanikajících dynastií často ústí v brutální užívání síly jako jediného prostředku k zachování politického *statusu quo*. Důsledkem je také nesmiřitelné pronásledování a exemplární trestání nábožensky argumentujících kritiků vládců. Z těch se však poté v očích současných islamistů stávají zapomínání a opět objevování mučedníci, hrdinové a inspirativní vzory hodné i dnes následování, kteří se pro hlásání pravdy neváhali obětovat a postavit přesile brutální vládní moci. Krizí *par excellence*, dnešním muslimům velmi připomínající dnešek, jsou pak vpády cizích a bezbožných mongolských hord na území muslimského světa (1258), jež vedly k dočasnému rozvratu společnosti, ohrožení islámu a (zejména po svém opětovném stažení Mongolů) ke všeobecné anarchii.

V těchto a podobných časech, kdy je islámské ummě obzvlášť těžce, se o slovo s železnou pravidelností hlásí její samozvaní zachránci v podobě hlasatelů přísného fundamentalismu horujícího za důsledný návrat ke kořenům. Tedy k podobě života a víry zbožných předků (*salaf*). Mezi průkopníky v tomto ohledu patří imámové Hanífa a Malík, zakladatelé dvou sunnitských právních škol, kteří i přes riziko pronásledování neochvějně kritizovali nešvary dynastie Umajovců. Dynastii Abásovců si vzal pro změnu na mušku Ibn Hanbal, zakladatel vůbec nejprísnejší sunnitské právní školy a zastánce přísné ortodoxie. Stal se z něj sice záhy mučedník, nicméně již navždy zůstane vzorem osobní statečnosti a odporu vůči nespravedlivé a utlačivé moci. V dlouhém pelotonu opozičních rebelů z řad fundamentalistů výrazně ční také Ibn Tajmíja, který ve své zásadovosti odmítal uznat jakékoliv autority vyjma Koránu a sunny. Ani přes opakované věznění nepřestal pod dojmem úpadku a mongolských vpádů propagovat ozbrojený džihád namířený proti všem projevům hereze mezi muslimy (např. súfijská bratrstva), ale také proti nevěřícím (Mongolové, Družové, alewité). Novověk do početného a dosud nekončícího panteonu šampiónů fundamentalismu zařadil například Rašída Ridá, al-Wahhaba, či Sajjida Qutba, umučeného a popraveného egyptským autoritářským režimem.

Celkový osobnostní vzorec náboženských rebelantů vůči zkorumpované moci a rozvolněným sociálním poměrům je však zřejmý a poněkud připomíná našeho Jana Husa. Charakteristická je nekompromisní oddanost *obnově islámské ummy* skrze návrat k pravému a nepřekroucenému islámu a k důsledné inspiraci životní praxí proroka Mohameda; za tuto pravdu stojí za to žít, ale i zemřít. Na vysoké úrovni propracovaná *teorie* (či teologie) se snoubí ruku v ruce s angažovaným a *aktivistickým přístupem*, ať již v politické či sociální oblasti. Oddaný příklon k Bohu se tedy snoubí s příklonem ke světu a citlivému vnímání jeho problémů. Konečně, rebelové tohoto formátu vždy dříve či později vystupují *proti stávajícím autoritám*, politickým i náboženským. A často propagují ozbrojený *džihád* chápaný jako nástroj obrany jediné pravé zjevené víry, jež je díky politickým, mravním a sociálním poměrům ve smrtelném ohrožení. Podstatná je zde skutečnost, že jsou tito historičtí disidenti současnými fundamentalisty a islamisty chápáni jako inspirativní vzory hodné následování. Přitom podle slavného hadísu se měl prorok Mohamed nechat slyšet, že každých sto let se mezi lidmi objeví charismatický vůdce (nikoliv však prorok!), který bude statečně bránit islám před degenerací a bojovat proti zlovůli bezbožných tyranů (volně podle Dekmejian 1995, srov. také Lewis 2003a, 2003b).

Dnešní islamismus masivně nastupující na scénu od 70. let 20. století sám sebe vidí jako sílu pokračující v těchto periodicky se vynořujících historických zápasech. Jeho vůdci sami sebe chápou jako pokračovatele dlouhé řady mučedníků, kteří svůj život zasvětili očistě muslimských společností a boji s bezbožnými tyrany. Mezi dávnými historickými krizemi a dramatickou současností pak nacházejí řadu dechberoucích paralel a nezpochybnitelných analogií (např. zkorumpovanost a odpadlictví dřívějších chalífů a dnešních nenasytných vládců a ministrů nebo vnější ohrožení Mongoly, křižáky či kolonialisty, Izraelci a Američany). Historie ve službách islamistické ideologie se tak stává doménou vzájemně konkurenčních a selektivních interpretací stejně jako islámské náboženství: „...břímě historie doléhá těžce na islámské ideology, kteří se v současném krizovém kontextu snaží rekonstruovat minulost, aby ovlivnili budoucnost“ (Dekmejian 1995: 36). Různé a vzájemně konkurenční interpretace islámského náboženství a dlouhé historie muslimských společností, ale také naprosto rozličné percepce současné společensko-politické krize, pak vedou k odlišnostem mezi sekulárními politickými aktéry a islamisty. Ale také k rozporům uvnitř tábora samotných islamistů.

Dnešní hluboká politicko-sociální krize a zdiskreditované autoritářské režimy jsou konfrontovány a vykládány v kontextu politicky relevantní islámské imaginace a jejích

náročných morálních apelů. Souběh bezútěšné politické reality a islámu v očích islamistů stimuluje specifickou kosmologii (vize kosmické války), historii (dávní fundamentalisté a mučedníci jako předskokani dnešních islamistů) i eschatologii (vize šťastného rozuzlení dějin a příchodu mesiáše) (srov. Juergensmeyer 1994, 2000). Islám a dějiny tedy na Blízkém východě nabízejí bohatý kontext pro specifické „čtení“ politické reality. Kariéra politického islámu se pak odvíjí od toho, jak široce se podaří tento výklad blízkovýchodní každodennosti popularizovat ve zbytku společnosti. Přesvědčivost tohoto čtení světa se neodvíjí jen od náboženství a propagandistické činnosti opozičních islamistů, ale především od kondice, v jaké se nachází politická a sociální realita. Jsou-li (Kepel 1996) příznaky rozbití společnosti a degenerace neúspěšných blízkovýchodních elit největší a nejviditelnější právě v regionu muslimského Blízkého východu, bude zde také nejsilnější potenciál re-politizace náboženství. Ačkoliv k nástupu náboženských politických hnutí v posledních dekádách dochází i v rámci všech dalších velkých náboženských tradic (americké křesťanství, judaismus v Izraeli, militantní a šovinistický buddhismus a hinduismus v jižní a jihovýchodní Asii), a islám v tomto směru tedy není žádnou výjimkou. Jako „nemocné“ či „deviantní“ se tak v posledních desetiletích nejeví islámské náboženství, jak tvrdí kulturologicky zaměřené analýzy islamismu, ale spíše blízkovýchodní společnosti a zejména jejich elity, které svým stavem stimulují expanzi politického islámu.

(4) Agonie režimů a pád sekulárních doktrín: Ideologické vakuum a islám jako alternativa

Kariéru blízkovýchodních sekulárních ideologií (slabý meziválečný liberalismus, ale zejména arabský nacionalismus, pan-arabismus, arabský socialismus, případně letmý flirt s marxismem) lze nikoliv náhodou opsat stejně jako kariéru klasických teorií modernizace: jako rychlý a optimistický vzestup a postupnou deziluzi, rozčarování a pád. S počátkem 70. let 20. století ztratily modernizační teorie, stejně jako blízkovýchodní sekulární ideologie, svou přitažlivost a přesvědčivost. Stejný osud potkal také blízkovýchodní režimy zaštiťující se právě sekulárními doktrínami. Ačkoliv byly často v počátcích své vlády velmi populární, dnešní obyvatelstvo je z nich unavené a z jejich slabého výkonu u moci více než rozčarované. Jimi slibovaný příchod bezproblémového a rychlého rozvoje se totiž stále viditelněji rozchází s bezútěšnou realitou a prohlubující se post-koloniální stagnací. Do regionu s modernizací daleko spíše než její plody dorazily jen její doprovodné negativní efekty (např. rozpad tradičních vazeb, zvýšená nestabilita, růst nerovností, kriminalita a deviace) (pro teorie modernizace Sztompka 1993, Keller 2007).

Politický islám pak lehce nahradil uprázdněné místo po dlouhé řadě zdiskreditovaných sekulárních ideologií. A islamisté svou přitažlivost zakládají na sebe-prezentaci jako jediné – a diametrálně odlišné – *alternativy* vůči únavným diktátorům vládnoucím po dlouhá desetiletí. V jejichž průběhu se stačili dokonale zkompromitovat a jasně ukázat, co jsou zač (např. egyptský Husní Mubarak vládl od r. 1981, tuniský bin Alí od r. 1987, lybijský Kaddáfí se u moci drží od r. 1969, ománský sultán Kábús od r. 1970, jemenský prezident Salih od r. 1978, zbytek blízkovýchodních autoritářů k moci vesměs nastoupil po generační obměně mocenské elity v letech 1999 a 2000, když nahradila své předchůdce často vládnoucí několik dekad). Podpora státům a jejich představitelům se v regionu zhroutila. Rozčarované a unavené blízkovýchodní obyvatelstvo proto intenzivně touží po zásadní změně. Po obměně okoukaných tváří a mocenské elity, ale také po změně stylu vlády a ideologie, jíž se bude nová moc zaštiťovat. V této situaci podporu islamistům zvažuje široké spektrum blízkovýchodních společností: bohatí stejně jako chudí, vysoce zbožní i nábožensky vlažní, muži i ženy, pro-demokraticky orientovaní i lidé vůči demokracii zdrženliví, příznivci i odpůrci větší emancipace blízkovýchodních žen. Zdaleka tedy nikoliv pouze disciplinované jádro jejich příznivců nebo jen vysoce zbožné a konzervativnější segmenty populace. Jejich hlas *pro* politický islám tak je daleko spíše protestním hlasem *proti* dosavadním nedůvěryhodným režimům. Islamisté jsou tedy chápáni jako alternativa vůči ekonomicky neefektivním, politicky represivním a kulturně degenerativním autoritářským režimům (srov. García-Rivero, Kotzé 2007, Jamal, Tessler 2008).

Blízkovýchodní režimy a sekulární doktríny regionu namísto (a) ekonomického růstu a slibované prosperity srovnatelné se Západem přinesly chronickou bídu nebo přinejlepším vleklou stagnaci. Namísto (b) slibované svobody, lidských práv a demokracie, represe, vládní teror a strach. Namísto (c) sociální spravedlnosti a národní jednoty, sociální polarizaci, viditelné nerovnosti a stupňované vnitřní napětí. Namísto (d) vojenské moci, zajištěné národní bezpečnosti a důstojné role ve světě odpovídající dědictví kdysi mocné civilizace jen válečné porážky a slabost až bezvýznamnost v mezinárodní politice. A namísto (e) postupného vytlačování náboženství a jeho nahrazení vědou, neprůstředlnou racionalitou a sekulárními ideologiemi v duchu tehdejších modernizačních teorií a světských ideologií (západní i sovětské provenience) dochází v reakci na dlouhou sérii neúspěchů k překvapivé revitalizaci islámu a jeho razantní politizaci (Lewis 1990, Juergensmeyer 2008).

Sekulární politici vůdci nově vznikajících nezávislých zemí byli skutečnými velmistry v navyšování nerealistických očekávání obyvatelstva. Díky dechberoucím slibům (např. iránský šáh sliboval ještě jeho generaci životní úroveň jako v Německu, z Íránu chtěl vybudovat vojenskou supervelmoc světové třídy vyvažující moc Indie či SSSR), ambiciózním utopickým ideologiím (např. arabský socialismus, pan-arabismus) a megalomanským projektům typu Asuánské přehradě či masivní industrializace si zpočátku zajišťovali nadšenou politickou podporu širokých vrstev. Vysoká očekávání však nutně přinesla o to větší zklamání. Populismem vybuzené aspirace se totiž postupně dostávaly do stále většího rozporu s bezútěšnou realitou (Lerner 1964). Oproti původním očekáváním se nepodařilo rychle dohnat sociální a ekonomickou úroveň Západu, který sloužil jako referenční bod. Blízkovýchodní region ale čím dál tím více zaostával i za ostatními oblastmi rozvojového světa (např. Jižní Amerika, východní a jihovýchodní Asie, dokonce i některé země sub-saharské Afriky), ačkoliv oproti nim měl původně příznivější startovací pozici a lepší předpoklady hladkého rozvoje. Sekulární režimy i jejich modely rozvoje tak v očích frustrované a nespokojené veřejnosti zkrachovaly a započalo zoufalé hledání důstojné a důvěryhodné alternativy (Juergensmeyer 1994, Zakaria 2004).

Zlomovým debaklem při diskreditaci sekulárních doktrín a zdejších autoritářů byla na Blízkém východě šokující prohra Arabů ve válce s daleko menším Izraelem v roce 1967, ačkoliv se původně očekávalo jejich rychlé a jednoznačné vítězství (podrobně Smith 2008). Byla pochopena nejen jako nezvratný důkaz „impotence“ arabských režimů a naprosté neúčinnosti dosavadních světských ideologií a zahraničním inspirovaných modelů rozvoje. Ale díky ztrátě Jeruzaléma, jakožto třetího nejposvátnějšího místa islámu, také jako náboženská tragédie způsobená odklonem muslimů a jejich elit od islámu. Podle řady autorů jde v případě ostudné prohry armád arabských diktátorů disponujících několikanásobnou početní převahou o jeden z nejvýraznějších individuálních faktorů odklonu od světského nacionalismu a pan-arabismu a nástupu konkurenčního islamismu (Kropáček 2002, Esposito 2003). Zatímco útočící egyptští vojáci ve válce v roce 1967 ještě provolávali nacionalistická hesla typu „Země, moře, vzduch!“, v následující válce v roce 1973 již útočili za pokřiku Alláh Akbar! (Kepel 2002). Podobným zlomovým konfliktem za hranicemi arabského, tureckého a perského Blízkého východu bylo zhruba ve stejné době pokoření muslimského Pákistánu ve válce s Indií v roce 1971. Neúspěch podobně přispěl k diskreditaci do té doby dominujících sekulárních ideologií v širším muslimském regionu (Kropáček 2002).

Americká expertka Nikki Keddie si všímá, že bezprostředním důsledkem všech vojenských porážek muslimských společností a jejich podmanění z pozice síly byl vždy vzestup radikálních a netolerantních interpretací islámu a sílení tendence odmítat vše nepůvodní či západní (počínaje prvními porážkami osmanských, perských, marockých, egyptských či mughalských vojsk, přes evropský, americký, izraelský, ruský a sovětský, ale i indický nebo čínský kolonialismus, až po dnešní neo-koloniální zasahování Spojených států do záležitostí muslimských společností) (srov. Kropáček 2002). Také dnešní výbušná interakce podmaňující mezinárodní politiky ze strany neislámských mocností (zejména Evropa, USA a Izrael) na straně jedné a historického substrátu v podobě sebevědomého a asertivního islámského náboženství na straně druhé, který své nemuslimské soupeře chápe tak trochu jako morálně méněcenné, vede k diskreditaci dosud dominujících sekulárních doktrín. Mezinárodně-politická realita je totiž dnes ve znepokojujícím rozporu s Koránem, který jasně říká: „Vy jste národ nejlepší, jenž kdy povstal mezi lidmi; vy přikazujete vhodné, zakazujete zavrženíhodné a věříte v Boha. A kdyby uvěřili vlastníci Písma, bylo by to pro ně lepší; jsou mezi nimi věřící, ale mnozí z nich jsou hanebníci“ (Korán 3: 110) (citace podle Kropáček 2002: 71).

Vakuum po zdiskreditovaných sekulárních doktrínách, kterými se po desetiletí zaštiťovali zdejší neúspěšní diktátoři, dnes zaplňuje alternativa v podobě politického islámu (ať již jeho provládní oficiální verze či zejména verze opozičních islamistů). Zdroje rozvoje společnosti a modernizace jsou nově spatřovány nejen v západních ideách, ale i ve vlastní kultuře a tradici. Kulturní dekolonizace je pak islamisty chápána nejen jako završení dekolonizace politické a ekonomické, ale dokonce jako její nutný předpoklad. Oproti tomu sekulární doktríny měly naopak tendenci vidět předpoklad modernizace v co nejrychlejším a bezhlavém pozápádnění všech oblastí života a veškerých sektorů společnosti (podle Lewis 1990, Zakaria 2001, Juergensmeyer 2008, Eisenstadt 2000). Na stále intenzivněji se vkrádající sebekritickou otázku „Kde se stala chyba?“ si tak řada obyvatel regionu stále častěji již neodpovídá tím, že problém je pouze v dosud nedostatečném, pomalém a polovičatém pozápádnění, ale tím, že se muslimové a jejich elity díky své fascinaci vším evropským, sovětským či americkým příliš odklonili od „přímé stezky“ islámské víry (Lewis 2003a).

Dlouhodobá ideologická delegitimizace režimů ústí v příklon k hrubé síle, donucování a k hledání vnějších spojenců. To vede k dalšímu pádu jejich popularity. Příčiny ekonomických, politických, vojenských a sociálních neúspěchů jsou pak islamisty vykládány jako logický

důsledek odklonu muslimů od Boha. Případný úspěch a opětovný mezinárodně-politický vzestup by naopak indikoval správnost a pevnost jejich víry. V době „zlatého věku“, kdy byli muslimové oddaní věřící, jejich společnosti vojensky expandovaly. Tehdejšímu známému světu dominovaly i kulturně a ekonomicky. To bylo chápáno jako důkaz Boží přízně a potvrzení správnosti, pevnosti a nadřazenosti jejich víry (Esposito a Mogahed 2007). Nutným předpokladem všestranného úspěchu muslimských společností tak dnes musí být důsledná re-islamizace celé společnosti, ať již „shora“ nebo „zdola“ (Kepel 1996). Naopak se nesluší, aby dědici slavné civilizace nadále nekriticky kopírovali západní sekulární ideologické modely (Fukuyama 2002, srov. Chátamí 2001), jejichž principy se zdiskreditovaly už jenom tím, že do blízkovýchodního regionu ponejprv přišly spolu s evropskou koloniální nadvládou a byly zde vnucovány z pozice síly; ať již Evropany a jejich kolaborantskými přísluhovači z řad různých menšin, nebo později místními diktátory (Kropáček 2002, Mendel 2008).

Kromě neúspěchů plynoucích z prosazování špatných modelů rozvoje, nebo modelů sice dobrých, ale špatným způsobem (Zakaria 2001, 2004), se sekulární ideologie také dlouhodobě dostávají do defenzívy díky tomu, že byly od samého začátku většinové společnosti vnucovány její dobře organizovanou menšinou. Režimy sekularismus aplikovaly a prosazovaly „shora dolů“. Zatímco v Evropě postupně rozšířil práva a svobody všech občanů na úkor dominujících církví, případně s sebou nesl národnostně-emancipační efekt, na Blízkém východě sekulární doktríny posloužily jen menšině. Prospěly zde především úzkým politickým elitám uchopujícím moc po konci kolonialismu (v jejich souboji s tradičními kmenovými, etnickými a náboženskými autoritami a identitami, jež se snažily obejít a překlenout), menšinám (křesťané, židé, šíté, alawité, cizinci) a zárodku post-koloniálních městských středních vrstev, které se původně ve svém rozletu nechtěly nechat omezovat náboženstvím, které chápaly jako svou soukromou záležitost (Juergensmeyer 1994, Mendel 2008).

Zpočátku se vysoce *apolitický* a pasivní tradiční segment společnosti vnucovanému sekularismu na západní způsob – přinejmenším organizovaně a artikulovaně – nevzpíral (jsou ale doloženy frekventované individuální a izolované akty odporu z Turecka či Íránu, srov. Huntington 2006, Roy 2005). Byl navyklý nekriticky a odevzdaně přijímat jakékoliv rozhodnutí moci. Přitom žil roztroušeně ve vzájemně izolovaných malých komunitách (zemědělci, pastevci) obrácených jakoby do sebe a zahleděných do tradice (srov. Gellner 1993). Tehdejší apolitičnost souvisela s mnoha faktory (podle Lerner 1964). Člověk tradice byl vysoce religiózní, přičemž ale

jeho forma zbožnosti ústila v politickou pasivitu až fatalismus ilustrovaný následujícími „hlasy tradice“: „Vše je vůle Boží“ (egyptský farmář, s. 301) nebo „Jsem spokojený s tím, co mi Bůh dal“ (jordánský nomád, s. 318). Výsledkem bylo přesvědčení, že se s nejrůznějšími společenskými problémy – zejména chudobou či dosud nezajištěnou národní suverenitou – nedá nic dělat. A stávající pozemská situace přetrvá navěky. Tradiční typ si dále díky své nevzdělanosti, mizivé mediální expozici a nedostatečnému rozhledu nedokázal zasadit své vlastní obtíže do širších národních či snad dokonce mezinárodních souvislostí (např. deklaruje chudobu jako jednoznačně svůj největší problém, ale nedokáže tento problém identifikovat zároveň jako problém celé země, čehož jsou schopné až rodící se modernější segmenty populace). Stejně tak si nedokázal plně uvědomit své zájmy a díky omezené představivosti ani možné alternativy. Horizonty jeho světa končily za hranicemi kočovného kmene, vesnice či tradiční městské čtvrti. Stejně tak zde také končily zdroje jeho identity a loajality. Velmi obtížně se tak tradiční člověk politicky mobilizoval s pomocí symbolů národa či třídy, které tradiční identity přesahují a apelují na ztotožnění s širším společenstvím.

Například většina Íránců se tak ještě v 50. letech 20. století absolutně nezajímala o politiku. Kupříkladu zcela ignorovala velmi „žhavou“ kauzu znárodnění *Anglo-Iranian Oil Company* (1955). Tedy jednu z nejdramatičtějších událostí moderní íránské historie, která přinesla zemětřesení i do světové politiky. Stejně tak ve stejné době Syřané zcela ignorovali sérii vojenských převratů způsobených soupeřením úzké elity a kontra-elity (podle pamětníků si každý starosta vesnice často v časných ranních hodinách nechal nastoupit veškeré obyvatelstvo, oficiálně jim oznámil změnu vlády, lidé se pak v klidu opět rozešli do svých domovů a nevzrušeně dospali rána). Také jordánská královská rodina vládla nerušeně na venkově či v kočovných oblastech roztroušenému obyvatelstvu minimálně až do doby než zažila exodus vysoce zpolitizovaných a moderních (urbanizace, gramotnost, mediální expozice) palestinských uprchlíků. Také tradiční Turci ještě v polovině 50. let 20. století, kdy jejich země pokračuje v nastoupené sekularizaci a účastní se s třetím největším spojeneckým kontingentem války v Koreji, typicky deklarují: „Politika se nás netýká“, „Stejně nemůžeme nic změnit – je pak hloupost se tím vůbec zabývat“, „Naši vůdci vědí nejlépe, co mají dělat“, „Nám nepřísluší vůdce hodnotit“. Tradiční apolitické masy bez názoru a zformovaných politických postojů tak neparticipují zdaleka jen na konzumu a peněžní ekonomice či politickém rozhodování, ale vlastně

ani na veřejném mínění²⁰⁴ (fenomén veřejnosti a veřejného mínění se rodí s modernizací, srov. také Šubrt a kol. 1998) (srov. Lerner 1964).

Tato situace byla velmi výhodná pro politické elity. Ty mohly dlouho nerušeně vládnout a obávaly se pouze nebezpečí ze strany podobně úzké kontra-elity (Huntington 2006). Zatímco tradičně orientované apolitické masy mezitím maximálně jen nezáúčastně a odevzdaně přihlížely. Nebo kolikrát ani to ne. Postupně se však spolu s postupující sociální transformací tato většina společnosti „politicky probudila“ (ke koncepci politického probuzení srov. Brzezinski 1993) a zjistila, že žije ve státě, s jehož ideologií se nemůže plně ztotožnit a jejímuž politickému jazyku vlastně nerozumí. Zatímco tedy re-politizace křesťanství či judaismu (např. Spojené státy, Polsko, Irsko, Izrael) v posledních desetiletích znamená pronikání náboženských hodnot do veřejné sféry vehementně prosazované částí společnosti (srov. Kepel 1996), v islámu jde daleko více o návrat vychýleného kyvadla od menšinou prosazovaného sekularismu směrem k základním hodnotám srozumitelným většinové společnosti, která se postupně hlásí o slovo v politickém životě a podílí se na spolu-utváření politického diskursu (Burgat 2002). Přesně takto také řada islamistů chápe demokratizaci, tedy jako uvedení převažující politické ideologie do souladu s hodnotami většiny společnosti (Juergensmeyer 1994, 2008).

Konečně, úpadek přitažlivosti sekulárních ideologií západní proveniencí je důsledek – ať již skutečné či jen domnělé – krize samotných západních společností, k níž dochází zhruba od počátku 70. let 20. století. Muslimský svět nejprve překvapeně pozoruje ekonomickou stagnaci Západu odstartovanou ropnou krizí v roce 1973. Podivuje se i nad jeho neschopností demografické sebe-reprodukce, vystupňovaným konzumerismem, materialismem, individualismem a vypjatým důrazem na svobody a práva jednotlivce na úkor povinností, zodpovědnosti a závazků vůči druhým lidem a společnosti. Velmi citlivě si Blízký východ všímá také západní „epidemie“ drogové závislosti, alkoholismu, relativně vysoké sebevraždnosti, kriminality, prostituce a pornografie, ale také krize a rozpadu západní rodiny (rozvodovost) nebo zdejší neúcty ke stáří (těžko pochopitelná je třeba existence domovů důchodců nebo dětských domovů). Muslimové jsou také v 70. letech 20. století šokováni masivní vlnou zběsilého levicového terorismu v celé Evropě (např. Frakce Rudé armády v Německu, Rudé brigády

²⁰⁴ Na množství otázek tazatelé tradiční respondenti odpovídají „nevím“. Nemají také většinou názor na sadu 11 předložených hlavních celospolečenských témat a problémů týkajících se dané země (výzkum proběhl koncem 50. let 20. století v Sýrii, Jordánsku, Egyptě, Turecku, Libanonu a Íránu). V závěrečné zpětné vazbě hodnotí dotazování silně negativně, protože se točilo kolem irelevantních či neznámých témat. Naopak nedalo prostor tématům, ke kterým mají co říci, která jsou „zajímavá“ (např. zavlášťování, pastevectví, místní komunita, rodina, islám).

v Itálii), což je obzvláště ironické zejména z dnešního pohledu, kdy si naopak Západ s terorismem spojuje Blízký východ a arabský svět (podle informací Europolu však dosud i v Evropě každoročně mnohonásobně převažují akty levicového, anarchistického a separatistického terorismu nad tzv. terorismem islamistickým). Západní doktríny se ale postupně diskreditovaly i studenou válkou chápanou jako „rodinná hádka“ mezi konkurenčními okcidentálními ideologiemi a jako iracionální a potenciálně sebedestruktivní soutěží ve zbrojení mezi SSSR a USA. Z těchto důvodů SSSR, a o něco později také USA a západní Evropa, přestávají být přitažlivým vzorem, naopak je při jejich následování zapotřebí velké opatrnosti (Kropáček 1996, Etzioni 2004, Kouřilová 2007)²⁰⁵.

Přitom je zapotřebí zdůraznit, že přední ideologové a vůdci islamistických hnutí (např. Tunisán Rašíd Ghannuší, Egyptan Sajjít Qutb, íránský Imám Chomejní či Alí Šariati) jsou velmi dobře a důkladně obeznámeni s přednostmi i slabinami západních společností. Řada z nich zde rozsáhle cestovala či studovala, někteří na Západě část svých životů prožili ve vynuceném exilu (srov. Burgat 2002).

Alespoň částečně tedy blízkovýchodní diagnóza předností i slabin západních modelů společenského uspořádání vychází z reálného stavu a znalosti zdejších společností. Částečně však politický islám nejspíše podléhá i nereálným a deformovaným obrazům západních společností, které se „globální vesnicí“ šíří díky expanzi a průniku virtuální reality a *simulaker* produkovaných masovými médii (ne každý Američan například žije jako hrdinové seriálu Dallas; k vlivu amerických filmů adorujících bohatství a sexuální nevázanost na deformovaný obraz Západu na Blízkém východě viz Eickelman, Anderson 2003, Hoffman 1995). Islamisté pak mohou blízkovýchodní populace strašit přicházejícím mravním úpadkem na západní způsob. A zajišťovat si tak jejich podporu, protože lidem zároveň slibují, že je před zhoubou evropské a americké dekadence, zločinu, alkoholismu a pornografie ochrání (srov. Buruma a Margalit 2005).

(5) Kariéra blízkovýchodních politických ideologií: Chronická krize legitimacy režimů

Blízkovýchodní režimy si postupně zadaly snad se všemi sekulárními ideologiemi, jež byly na trhu politických idejí k dispozici. Každou z nich se jim přitom dříve či později podařilo dokonale zdiskreditovat. Spolehlivou cestou ke kompromitaci všech – jakkoliv třeba i původně atraktivních

²⁰⁵ Dnes řada indicií ukazuje, že se Blízký východ pro inspirace obrací do jihovýchodní a východní Asie, zejména do Číny a ke zdejším ekonomickým tygrům (srov. Zakaria 2008, Sariolghalam 2008, Kohut a Stokes 2006).

– ideologií bylo jejich spojení s neúspěšnými a neoblíbenými režimy. Ty se s nimi vehementně oháněly ve snaze ospravedlnit své privilegované postavení a související mocenské nerovnosti. A také ve snaze mobilizovat na svou stranu podporu většiny „politicky probouzejícího se“ obyvatelstva.

Jestliže se každá politická moc potřebuje s pomocí ideologie přesvědčivě ospravedlnit v očích většiny obyvatel – nemá-li být závislá jen na hrubé síle a donucení (to je ale dlouhodobě neudržitelné a zbytečně nákladné) – je životně závislá na „výrově“ a propagaci dostatečně atraktivních ideologických doktrín. Mocenské a socioekonomické nerovnosti se nemusejí stát důvodem rebelie obyvatelstva ani v situaci, kdy je propast mezi privilegovanou menšinou a zbytkem společnosti obrovská. Předmětem odmítání se nerovnosti stávají teprve tehdy, když jsou chápány jako nespravedlivé, neoprávněné a nelegitimní. Zároveň však i samotní lidé nedokáží dlouhodobě žít bez určitých představ, jež jim poskytují orientaci ve zdánlivě chaotickém a nesrozumitelném světě. Bez představ, jež jim srozumitelně vyloží společnost, ve které žijí. Její minulost, současné peripetie i budoucí směřování. Bez představ, které dávají jejich životům smysl, usměrňují a motivují jejich jednání nebo poskytují naději. Ideologie tak reagují nejen na potřeby mocenských elit, ale také jedinců a celých společností. Osvobození od jedné ideologie proto vždy znamená jen nutný příklon k ideologii jiné. V tomto smyslu tedy není ani tak podstatné, zda je ta která ideologie „pravdivá“. Jde totiž vždy jen o určitou formu falešného vědomí hájícího zájmy určitých sociálních skupin. Daleko důležitější pro všechny zúčastněné je, aby byla stále nějaká přesvědčivá doktrína po ruce. Hrouť-li se pak dosud dominující doktríny, narůstá nestabilita a vzniká znepokojivé ideologické vakuum. Přitom zároveň ze všech stran sílí poptávka po jeho zaplnění novou a důvěryhodnější ideologickou alternativou (srov. Keller 1997, Giddens 1999: 376, 550).

Novodobé ideologické dějiny Evropy (již méně Spojených států) lze pod dojmem sekularizační teze v minimalistické zkratce opsat jako postupné vytlačování náboženství jeho nejružnějšími světskými náhražkami, jež plnily a plní tytéž psychologické a sociální funkce (např. liberalismus, anarchismus, nacionalismus, fašismus, komunismus, liberální demokracie, volnotržní fundamentalismus, věda, konzumerismus). Tato sekularizovaná náboženství často dokázala pod reklamní značkou pokroku a budování Ráje na zemi nahradit inkvizici a náboženské války celosvětovými válkami mezi národy, genocidou domorodého obyvatelstva na několika kolonizovaných kontinentech, vyhlazovacími tábory a drancováním přírodních zdrojů.

Namísto náboženských svátků a uctívání proroků vyžadovala uctívat vůdce, vládu jedné strany, jedinou pravdu, vyvolený národ nebo adorovat ničím nespoutanou svobodu jednotlivce. Oproti tomu moderní politika post-koloniálního Blízkého východu dosud opisuje přesně opačný ideový vývoj: od počáteční dominance západních sekulárních ideologií směrem k politickému islámu (ať již jeho variantám pro-režimním a oficiálním či naopak opozičním). Kariéru blízkovýchodních politických ideologií tak lze opsat jako příběh, ve kterém se střídají fáze monopolní dominance určitého „velkého vypravování“ o oprávněnosti mocenských a ekonomických nerovností (např. chalífát, arabský nacionalismus, arabský socialismus) s fázemi jeho zpochybnění, zhroucení a nahrazování novou dominantní doktrínou, která se zdá být v lepším souladu se změněnou politickou realitou (např. pan-arabismus, poté politický islám či náboženský nacionalismus, nejnověji snad demokracie či islámská demokracie)²⁰⁶.

Chalífát měl na Blízkém východě jako ideologie i jako politické zřízení relativní legitimitu v očích podřízeného obyvatelstvu po staletí. V ideální podobě koncentroval po vzoru proroka Mohameda v jedné osobě (*chalífa*) náboženské, politické, vojenské i právní funkce²⁰⁷. K dobru mu samozřejmě přišlo také to, že se většina apolitického a negramotného obyvatelstva roztroušeného na venkově řídila tradicí a do politiky se absolutně nemíchala. Nakonec se však chalífát rozpadl pod přímým i nepřímým vnějším tlakem evropského kolonialismu. Když se pak v období po druhé světové válce s poměrně velkou rychlostí v blízkovýchodním regionu zhroutil a definitivně stáhl i samotný západní kolonialismus, bylo zapotřebí urgentně ospravedlnit moc nově se rodících domácích režimů nastupujících na místo uvolněné cizími mocnostmi. Blízký východ tak zažil první hrozbu výrazného ideologického vakua (Dekmejian 1995).

Již odpor proti kolonialismu na sebe bral od počátku dvě různé ideologické podoby. Jednak se opíral o vesnické nomádské a rolnické vrstvy a snažil se o jejich sjednocení

²⁰⁶ Jde o určitou analogii struktury vědeckých revolucí, kdy se střídají fáze normální vědy s fázemi rozpadu konsenzu o důvěryhodnosti daného paradigmatu a jeho nahrazování paradigmatickým novým, které přesvědčivěji odpovídá realitě, stupni vědeckých poznatků v dané oblasti bádání a přesvědčení dané komunity vědců.

²⁰⁷ Politická teorie chalífátu se vyvinula a zformovala zhruba do 100 až 150 let po smrti Proroka. Vychází z toho, že moc nad *ummou* patří jen a pouze Bohu. Bůh je také jediný zákonodárce. Svou moc deleguje na *chalífu*, který je ale jen zástupcem Boha na zemi (jeho pouhopouhý vezdejší stín). *Chalífa* je zde od toho, aby uplatňoval Boží zákon (*šaría*). Nikoliv aby snad zákony vymýšlel nebo dokonce vyplňoval vůli a přání lidu. Jeho povinností je vládnout a rozhodovat v souladu se zjeveným Božím zákonem, bránit *ummu* před nevěřícími (*kuffár*), ale i vnitřním rozkladem a rozbroji (*fitna*), odpadlictvím, herezí, hříchem a sklony k polyteizmu. Legitimitu moci své osoby mohl *chalífa* získat „vyzdvížením“ toho nejzbožnějšího a nejspravedlivějšího do čela obce na základě mechanismu předislámské beduínské demokracie, kdy nehraje žádnou roli jeho původ (cháridžovci), konsensuálním výběrem chalífy z řad vlivných představitelů mekkánského Prorokova kmene Qurajš (sunnité), nebo mělo jít o přímé potomky „Prorokova domu“ počínaje Fatimou (dcera) a Alím (bratranec a zeť) (šíté) (Mendel 2008, Bureš 2007).

s poukazem na všem srozumitelné a společné islámské náboženství. Odkazy na džihád a islámské právo šaría měly za cíl sjednotit jednotlivé blízkovýchodní kmeny v jejich boji s Evropany. A to vesměs pod vedením charismatického duchovního či široce uznávaného šejka súfijského bratrstva (např. Kádír v Alžírsku, Karim v Maroku, Šamil na Kavkaze, sekta sanúsíja v Libyi). Právě vesměs jen duchovní či šejci bratrstev disponovali autoritou jdoucí nad rámec jednotlivých kmenů. Kolonialisté se naopak v rámci strategie „rozděl a panuj“ snažily využít tradiční blízkovýchodní tribalismus (*badáwa*) ke svému prospěchu. Proto dále povzbuzovali silné kmenové a klanové rozštěpení (*asabíja*) blízkovýchodních společností. Druhý proud odboje se naopak opíral zejména o nepočetné gramotné městské vrstvy. A mnohonásobně rozštěpenou společnost se v boji s Evropany snažil sjednotit nikoliv s odkazy na islám, ale pod praporem nacionalismu západního stylu (v hnutí odporu tak figurovali jak muslimové, tak ve velmi prominentní pozici také křesťané) (Roy 1992). Ačkoliv tedy v rámci hnutí za nezávislost svou roli hrálo i náboženství (či náboženský nacionalismus), po dosažení nezávislosti plošně převládl nacionalismus jednoznačně světského ražení (Juergensmeyer 1994, 2008).

Většina vůdců blízkovýchodních hnutí za nezávislost, stejně jako v dalších neevropských oblastech tzv. třetího světa, za sebou měla absolutorium v koloniálních školách poskytujících vzdělání západního typu. Případně dokonce nějakou dobu studovala a pobývala přímo v metropoli (Paříž, Londýn). Zde měli možnost přičichnout k evropskému pojetí historie jako dějin národů a národních států. Podobně si osvojili chápání mezinárodních vztahů jako rovnováhy moci a propletence mezinárodních úmluv mezi jednotlivými suverénními státy a národy. V posluchárnách proto od svých evropských učitelů pochytily pojmy jako národ, národní stát, národní identita, suverenita a nezávislost. Infikování tímto novým způsobem uvažování první generaci domácích bilingvních inteligence přineslo odcizení od zbytku „domorodých“ společností. Těm byl ještě naprosto cizí nacionalistický způsob smýšlení o vlastní identitě a dějinách (v plánech Evropanů měla domácí inteligence v pozici nižších úředníků fungovat jako prostředník mezi koloniální správou či kapitalisty a „domorodou“ populací). Zpočátku byly tedy nesrozumitelní a kulturně cizí jak generaci svých rodičů, tak také svým vrstevníkům (Anderson 2008).

Časem se nicméně podařilo ideu jednotného národního společenství více zpopularizovat. Tomu napomohla také zvýšená cirkulace lidí na území dané kolonie (zlepšení dopravních komunikací, kariérní „poutě“ po daném území spojené se vzděláváním či úřední službou ve státní

správě či kapitalistické korporaci). Tyto představy a koncepty se nakonec obrátily proti koloniální moci samé a vedly ke vzniku a šíření představ národního společenství, vzájemnosti a solidarity. Podrobná obeznámenost „domorodých“ intelektuálů s realitami Evropy a Spojených států vedla po získání nezávislosti k tomu, že se představa tamního nacionalismu stala nezpochybnitelným vzorem a standardem hodným nápodoby. Po celém Blízkém východě se tak rozšířila dosud poslední historická vlna nacionalismu, která v „pirátských kopiích“ kombinovala tři historicky starší vzorce nacionalismu. Jde jednak o severoamerický a jihoamerický nacionalismus kreolský či občansko-republikánský. Ale zejména o něco pozdější populistický evropský nacionalismus aktivistů, buditelů a lidových hnutí. A konečně také o oficiální nacionalismus států záměrně šířený skrze vzdělávací systémy, standardizované verze národní historie, mediální propagandu a další státem podporované instituce typu oficiálních svátků, muzeí, archeologických výzkumů či divadel. V případě Blízkého východu tedy jde ve věci nacionalismu o ideový import z Evropy (jak také kriticky upozorňují islamisté), je však zároveň alespoň částečně neevropského původu (srov. Anderson 2008).

Znalec muslimských společností a teoretik nacionalismu Ernest Gellner (1993) klade ještě také důraz na roli hlubších strukturálních předpokladů při vzniku a šíření nacionalismu: nacionalismus se rodí vždy až s přechodem od agrárních k průmyslovým společnostem. Tato rozsáhlá společenská transformace započala v Evropě, proto se nacionalismus nejprve zrodil právě zde. Na Blízký východ éra masového nacionalismu dorazila o něco později. A to spolu s industrializací a modernizací zpočátku podnícenou či přímo prosazovanou a vynucenou evropskými koloniálními pány. Bývalí vesničané a nomádi se usazují ve stále větších počtech ve městech. Ty fungují jako obrovské „tavící kotle“, kde se lidé přicházející ze všech koutů země postupně zbavují své specifické a vzájemně odlišné lokální kultury (nejčastěji v podobě různých jazyků či vzájemně nesrozumitelných dialektů arabštiny nebo přepestrých verzí lidového islámu s vlastními modlami a kulty světců). Ke kulturní unifikaci dále přispívá zvýšená cirkulace obyvatelstva v nejrůznějších rolích a pozicích daná zvyšující se – a neustále se proměňující – dělbou práce. Jestliže v agrární éře jedinec svou práci zdědil po předcích a vykonával ji na daném místě a v dané komunitě v nezměněné podobě po celý život, v moderním průmyslovém věku ji za svůj život několikrát změnil. Stejně tak jako i kolegy a místo jejího výkonu. Díky prohlubující se specializaci vzniká vzájemná závislost lidí v rámci jedné národní ekonomiky, jež překračuje do té doby ekonomicky značně soběstačné tradiční komunity.

Aby byli lidé vzájemně zaměnitelní pro výkon nejrůznějších rolí a funkcí v hospodářském životě, musí si také být vzájemně co nejvíce podobní. Zejména je zapotřebí, aby prošli totožným a standardizovaným vzdělávacím systémem. Každého je pak možno snadno a rychle zaškolit pro výkon konkrétní práce²⁰⁸. Vzdělávací systémy také produkují a rozšiřují jednotnou vysokou kulturu (např. standardizovaný jazyk, standardizované pojetí historie, standardizované hrdiny a vzory hodné následování), která nahrazuje roztržičnost množství nejrůznějších lokálních tradičních kultur. Stejně tak se standardizuje i masová komunikace produkující jednotné obsahy z jednoho mediálního zdroje pro masové publikum (do té doby jsou společnosti odkázány zejména na komunikaci tvář v tvář, komunikované obsahy tak nemají širší sjednocující dopad). To vše přispívá k pocitu jednotného širšího společenství. Naopak dosud dominující menší lokální jednotky mezi jedincem a státem se rozpadají, takže je stále těžší se s nimi ztotožnit.

Převážně venkovské blízkovýchodní obyvatelstvo se tedy před érou nacionalismu ztotožňovalo pouze se společenstvím všech světových muslimů (*umma*), ale zejména s malými a vzájemně izolovanými a rozkmotřenými lokálními komunitami tradiční kmenové společnosti (*asabíja*). Idea arabských národů se v této situaci zrodila z konfliktu s etnickými, kulturně a jazykově odlišnými Evropany, kteří si zároveň monopolizovali ekonomickou a politickou moc. Přišly s ní nejvzdělanější městské segmenty arabských společností. Šířila se však postupně dále. Zejména v té části společnosti, která byla již alespoň trochu zasažená výše nastíněnou modernizací (nikoliv náhodou jsou proto proponenty sekulárního arabského nacionalismu arabsky hovořící křesťanské minority disponující vesměs lepším vzděláním a napojením na Evropu) (srov. Gellner 1993).

Legitimitu protikoloniálním hnutím a čerstvě se etablujícími režimy tedy nejprve poskytl sekulární nacionalismus, ať již tureckého, perského či arabského klonu. Tento nacionalismus ve své oficiální formě mimo jiné klade důraz na starověké, předislámské dějiny. A proto podporuje příslušná archeologická bádání nebo „vynalézá“ a rekonstruuje starobylé národní literatury a kultury. Přibližně od poloviny 20. století se ustavené blízkovýchodní politické elity rostoucí měrou zaštiťují socialistickou rétorikou a levicovými reformami. A to natolik, že dochází k ideologické transformaci k socialismu, stále však se silným vlasteneckým zabarvením (tzv. arabský socialismus) (srov. Arjomand 1986, Dekmejian 1995). Arabský socialismus je se svým

²⁰⁸ Jiní autoři naopak upozorňují, že dále vystupňovaná dělba práce v pozdně moderních či post-industriálních společnostech naopak ústí ve výraznou individualizaci a atomizaci, jež brání ztotožnění s národní společností a vede spíše k její fragmentaci.

důrazem na přerozdělování a solidaritu převážně konzervativnímu obyvatelstvu prezentován jako nic menšího než správně pochopený islám (např. Egypt, Sýrie, Irák)²⁰⁹. Jinde se jde ještě dál a náboženství i jeho instituce (např. duchovní, náboženské nadace, koránské školy) jsou vystaveny daleko zásadnějším útokům ze strany svého času arogantně sebevědomé moci. Islám je totiž v některých zemích v rámci socialistického experimentování či sociálního inženýrství otevřeně označen za hlavní překážku pokroku a bariéru brzkého dosažení šťastných zítřků (Turecko a následně Írán, Alžírsko či Tunisko) (Kepel 2002).

Tehdejší blízkovýchodní nacionalismus se silně vymezoval vůči bývalým evropským kolonialistům (zejména Francii a Anglii). Jeho představitelé připomínali, že to byli právě oni, kdo své země dovedl k nezávislosti. Stejně tak nacionalismus od počátků čerpal oprávnění z negativního vymezení vůči dalšímu vnějšímu politickému nepříteli, jímž byl Izrael. Ten byl pochopen jen jako pokračování evropského kolonialismu jinými prostředky. Naopak Amerika, která do záležitostí regionu zprvu nijak kontroverzně politicky nezasahovala, byla nejprve chápána jako velmi sympatická a přátelská země (srov. Hudson 2009). Kromě proti-evropsky a proti-sionisticky zaměřeného antiimperialismu se blízkovýchodní nacionalismy ospravedlňovaly také důrazným vymezením vůči svým bezprostředním sousedům. Nacionálně rozjitřeni Arabové tak viděli nepřátele i ve svých historických soupeřích, především Turcích (odkazy na éru osmanského kolonialismu) a Íráncích (konkurenční Persie). Stejnými vzájemnými antipatiemi byl od počátků prodchnut a povzbuzován také nacionalismus turecký a íránský (Hinnebusch 2009). Dodnes je tak zaručeným způsobem, jak urazit Araba, jeho označení za Turka. Nebo pro změnu skandální nazvání Íránce Arabem či dokonce Turka Kurdem (srov. Lewis 2003b).

Konfrontační a vysoce riskantní tendence nově se etablovujících politických elit „pracovat“ se škálou vnitřních i vnějších nepřátel pramenila zejména z křehkosti a nesamozřejmosti existence blízkovýchodních států. Legitimita elit, ale i samotných států, byla v očích domácí populace zpočátku velmi slabá (Esposito 2003). Režimy i celé státní celky tak měly od počátku až do dnešních dnů daleko jasnější mezinárodní legitimitu (uznání mezinárodním právem, mezinárodními organizacemi a velmocemi). Legitimita vnitřní naopak vždy silně pokulhávala (Albrecht, Schlumberger 2004).

²⁰⁹ Například v Alžírsku se rétoricky tvrdí, že se buduje nejvhodnější domácí verze socialismu s ohledem na „národní zvláštnosti“ a „specifika arabsko-muslimské civilizace“ (Gombár 2007).

Obyvatelstvo se ve srovnání s jinými regiony světa dlouhodobě velmi silně ztotožňovalo se sub-státními identitami a celky (rozvětvená rodina, klan, kmen, etnická skupina, region, súfijské bratrstvo, konfese či sekta). Nebo naopak s celky a identitami nad-státními, především s vše-islámskou *ummou* (pan-islamismus) či se všemi Araby (pan-arabismus, analogicky pan-turkismus či pan-iranismus). Obě tyto alternativy jsou přitom tak silné, že konkurují jednoznačné identifikaci s národním státem. Přitom dochází k přesně opačnému nastavení politické identity než je dnes běžné v západní Evropě, kde jsou loajality sub-státní či nad-státní v politice daleko slabší než ztotožnění s národním státem, který zde tak může být daleko silnější a stabilnější (Huntington 2001). Ještě dnes se jen nepatrně více Arabů v průzkumech veřejného mínění kloní primárně k politické identifikaci se svým státem (v průměru 39 %). Přednost přináležitosti k islámskému světu prioritně dává zhruba třetina z nich (33 %). Jen o něco méně se kloní k vše-arabské identitě (28 %) ²¹⁰. Identifikace s vlastním státem je tak jednoznačná jen u malých městských států s významnou těžbou ropy, kde se obyvatelstvo o ropné zisky nechce dělit s širším arabským či snad dokonce islámským společenstvím (např. případ Kuvajtu či Kataru a Spojených arabských emirátů). Solidní je také v případě států s hlubšími historickými kořeny, delší kontinuitou státnosti a zároveň s relativně homogenním obyvatelstvem, kde určitá etnická skupina jednoznačně dominuje (např. Turecko, Írán, Izrael, snad také Egypt či Maroko). V těchto zemích vede zavedení demokratického mechanismu k upevnění státní identity a národní jednoty. Naopak u států vzniklých zcela uměle, jejichž obyvatelstvo je etnicky, jazykově i nábožensky vysoce roztržštěné, vedou volby k oslabení státu a jeho fragmentaci, protože jednotlivé strany se mají tendenci profilovat dle čistě etnického a konfesijního klíče. Přesně to je ale případ většiny blízkovýchodních států (Hinnebusch 2009).

Druhou slabinu blízkovýchodních nacionalismů tak do dnešních dnů představuje nepřirozený a umělý charakter zdejších států vzniklých v éře evropského kolonialismu. Chronický deficit legitimacy tak zdejší národní státy dostaly do vínku již v době svého zrodu. Jejich hranice vesměs narýsovala Francie a Anglie, když si po první světové válce dělily kořist na troskách zhroutené Osmanské říše a na území bývalé sféry vlivu zcela paralyzované Persie. Hranice přitom nijak nerespektovaly etnické a náboženské rozvrstvení zdejších společností, ani

²¹⁰ Tento typ dotazování, kdy respondent musí nuceně zvolit pouze jednu z nabízených možností (identit) samozřejmě vytváří umělý obraz, jenž v realitě nenajdeme. Identita každého Araba je samozřejmě ve skutečnosti více-vrstevnatá, její jednotlivé úrovně nemusejí být nutně v rozporu, mohou být kompatibilní (např. islám a nacionalismus).

jakékoliv předchozí historické státní celky. Dnes legendární je vznik Jordánska, jehož hranice údajně Winston Churchill nakreslil za jedno nedělní odpoledne, když s doutníkem lenošil nad mapou Blízkého východu. Podobným stylem vznikl pro změnu z iniciativy Francie také Libanon. A to jeho odtržením z Velké Sýrie, čímž vznikl nepřirozený a etnicky i nábožensky vysoce nejednotný a nestabilní státní celek (sunnité, šíité, různé křesťanské skupiny). Křehkým a vnitřně nesourodým státem se stal rovněž Irák (sunnité a šíité, Arabové a Kurdové), jehož vnitřní jednota mohla být udržena pouze terorem proti vlastnímu obyvatelstvu a agresivní politikou směrem navenek (ambice v izraelsko-arabském konfliktu, soupeření o vedení pan-arabského hnutí, poté války s Íránem a Kuvajtem o sporné hranice nalinkované Evropany). Podobně rozparcelován byl s pomocí Evropanů také Arabský poloostrov, přičemž zdejší vlády dosazené kolonialisty se často rekrutují ze sunnitské menšiny, která vládne šíitské většině (zejména Bahrajn). Stejně jako státní hranice navíc byly často Francií a Anglií dosazeny i zdejší královské dynastie (např. Írán, Sýrie, Jordánsko, Irák). Případně byly do čela nově zřízených kolonií a jejich správy vyzdviženi příslušníci z řad vůči Evropanům loajálních menšin (např. křesťané, židé), čímž se zadělalo na pozdější averze a nejednotnost po dosažení nezávislosti. Národní státy tak byly často pochopeny jen jako důsledek evropského kolonialismu, jako výtvor vzniklý z pozice cizích velmocí dle logiky „rozděl a panuj“ (alternativou pak má být podle těchto hlasů jednotná *umma* zahrnující všechny muslimy světa nebo jednotný pan-arabský státní celek). Pro obyvatelstvo bylo proto těžké se s nimi jednoznačně identifikovat a vzít za své ideologii nacionalismu (Esposito 2003, Hinnebusch 2009).

Legitimizace politické moci se v tomto období ale nespolehala jen na negativní sebe-vymezování nově formovaných národů vůči vnějším soupeřům. Snažila se oslovit vůči nacionalismu vlažné obyvatelstvo i co nejatraktivnějším a vysoce ambiciózním pozitivním programem. Ten se odvolával na údajnou zvláštní historickou misi národních států a jejich vůdců. Celkovým smyslem všeho počínání byl hospodářský rozvoj a blahobyt, národní jednota a sociální spravedlnost a konečně i solidní vojenská moc provázená mezinárodní prestiží a postavením regionálních či dokonce světových velmocí. To vše na srovnatelné úrovni – a pokud možno co nejdříve – s bývalými evropskými kolonialisty. Ti jsou sice stále předmětem nenávisti a historické ukřivdění, ale zároveň i špatně skrývaného obdivu. S příslibem těchto budovatelských cílů se má domácím nově etablovaným elitám leccos alespoň dočasně tolerovat (zejména neomezenou moc jedné strany či jednoho vůdce). A úplně každý pro ně musí také něco

obětovat; ať již na poli, v továrně nebo v armádě (viz například dobové egyptské budovatelské heslo: „Jednota, disciplína, práce!“) (Richards a Waterbury 2008).

Ačkoliv je dnes sekulární Turecko vesměs chápáno jako velmi specifický model rozvoje blízkovýchodní společnosti, bylo v období zlatého věku blízkovýchodního nacionalismu dokonale promíšeného se socialismem chápáno jako předskokan ostatních států a inspirativní vzor hodný následování. Vesměs všechny státy ve svých nacionálně-socialistických programech totiž odrážely něco ze šesti principů Turecké republiky. Zejména důraz na silné průmyslové hospodářství a mocnou armádu jako záruku mezinárodní nezávislosti, územní celistvosti a definitivního skoncování s ponižujícím koloniálním vměšováním. Dále rezonoval také důraz na revoluční roli státní moci. Ta se snaží „shora“ zformovat historicky zcela nový typ člověka (pokud možno pozápadnělého a sekulárního). A také vytvořit jednotný moderní národ na troskách dosud všudypřítomného etnického, regionálního, kmenového či klanového rozvrstvení společnosti. V souvislosti s tím se klade důraz na sociální rovnost (skrze přerozdělování produkovaného bohatství) a zahlazování rozdílů i potenciálních konfliktů. Vládnout má jedna všemocná strana. Marxistický konflikt protichůdných tříd nebo liberálně-demokratická férová soutěž více politických stran reprezentujících různé zájmové skupiny je naopak pokládána buď rovnou za nezdravou patologii nebo za hrozbu nutné národní jednoty, která je alfou i omegou celé strategie rychlého rozvoje. Další v Turecku odkoukané principy kladou důraz na masové a státem nadekretované standardizované vzdělávání pro všechny. A také na centrálně plánovanou ekonomiku s výraznou rolí státních podniků (včetně svého času populárního znárodnění těžby, průmyslu a bank, vytváření celních bariér a nahrazování dovozu vlastní produkcí a industrializací, pozemkových reforem prováděných na úkor místních velkopodnikatelů či zahraničních vlastníků, připomeňme zde také nejznámější kauzy znárodnění Suezského průplavu či *Anglo-Iranian Oil Company* v 50. letech 20. století související s touto hospodářskou strategií) (srov. Richards a Waterbury 2008).

Minimálně stejně tak se ale ideologové národního-socialismu inspirovali v poválečné západní Evropě, nikoliv pouze v Turecku. Na Starém kontinentu zrovna také frčící socialistické experimentování všeho druhu (znárodnění klíčových podniků a strategických odvětví, kvete smíšená ekonomika, zelenou má někde dokonce i centrální plánování a samozřejmě budování štědrých sociálních států). O těchto trendech byli vůdci blízkovýchodních zemí dopodrobna informováni a zanechaly na nich hluboký dojem. Například se ví, že egyptský

prezident Násir nenosil jen na míru šité obleky evropského střihu, ale byl také vášnivým a pravidelným čtenářem britského levicového týdeníku *The New Statesman*. Jordánská královská rodina zase pro změnu již od těchto dob až doposud drží tradici studií v anglickém Oxfordu, univerzitního centra světového významu a střediska dobově nejsvěžejších ideových diskusí (podle Zakaria 2004). Konečně, nově vzniklé blízkovýchodní státy se pro inspiraci od samých svých počátků poohlížely také v dalekých Spojených státech a Sovětském svazu (Lewis 2003b).

V tomto období je ideologií rodící se opozice a pozvolna nastupujících kontra-elit zejména radikální levice a sovětský marxismus. Nebo se jich alespoň stávající mocenský establishment nejvíce obává. Proto se začíná uchýlovat k taktice podpory islámských fundamentalistů chápaných jako vůči režimu neškodná, spíše apolitická a zároveň zaručeně účinná protiváha opozičních levičáků (srov. Lerner 1964, Arjomand 1986, Kepel 1996). Další reakcí arabských zemí je i povrchní flirt s některými radikálně levicovými koncepty a jejich částečná kooptace, ale zejména velkohubě vyhlašované zasnuby s pan-arabismem. Ten slibuje vyřešit slabinu blízkovýchodního nacionalismu ve zkratce vyjadřované jako „jeden národ – mnoho států“. Zatímco se původní blízkovýchodní nacionalismus vymezoval především vůči evropským koloniálním mocnostem, megalomansky smýšlející pan-arabismus čerpal zejména ze série válečných konfliktů s Izraelem započatých v roce 1948 (a také z charismatu jeho hlavního propagátora v osobě egyptského prezidenta Násira). Palestinská otázka je pochopena jako kauza všearabské vzájemnosti. Znovunalezená jednota Arabů uměle rozdělených evropským kolonialismem je pak vyložena jako vstupenka do klubu velmocí světového kalibru a jako zaručená cesta k brzké prosperitě. Po vleklých vnitřních konfliktech mezi jednotlivými arabskými vládci (každý z nich si ambiciózně snil o tom, že se právě on stane vůdcem všearabského integračního uskupení), jepičím životě sjednocovaných a znovu se rozpadajících společných arabských republikách (nikdo se vlastně nechtěl vzdát státní suverenity nebo něco obětovat na úkor vyššího celku) a zejména po zdrcujících porážkách neporazitelných spojeneckých armád ze strany mrňavého Izraele (r. 1967), se pan-arabismus ukazuje jako iluzorní chiméra a jeho přitažlivost se rychle hroutí. Podobně ostatně v bezprostředním arabském sousedství dopadlo také snění o pan-turkismu či pan-iranismu (srov. Dekmejian 1995, Barša 2001)²¹¹.

²¹¹ Jediné relativně úspěšné sloučení arabských zemí za celou éru pan-arabismu se týká Jemenu, které je i tak velmi nejisté a ohrožené chronickým separatismem (Lewis 2008).

Na Blízkém východě se tak objevuje další nebezpečné ideologické vakuum, přičemž ideová bezradnost, ideologická vyčerpanost a hledání alternativy ústí od počátku 70. let 20. století v postupný příklon k různým verzím politického islámu. K islámu se tedy pro postupnou diskreditaci všech sekulárních ideologií evropské provenience rostoucí měrou upínají jednak kontra-elity a opozice (začasté bývalí marxisté). Ale v pudu sebezáchovy a spolu s novými důrazy na některé vybrané islámské prvky, jež kombinují s návratem k původnímu nacionalismu, také samotné politické elity (začasté bývalí zarytí sekularisté). Chtějí si tak dodat ztracenou prestiž a legitimitu v očích stále velmi zbožného, ale politicky stále angažovanějšího a zorientovanějšího obyvatelstva (srov. Dekmejian 1995, Kropáček 1996, 1999, Kepel 2002).

(6) Kritika teze o krizi legitimacy režimů: Nová flexibilita, stará stabilita

Takto vysoce zobecněnou a abstrahovanou kariéru vzestupů a pádů blízkovýchodních ideologií 20. století, jež měly v každé zemi svůj specifický průběh a zvláštní peripetie, lze opsat i v jiných, avšak podobných, variacích. Například jako příběh, kdy v první půli století hraje prim povrchně implantovaný a nefunkční liberalismus (Egypt, Libanon) či militantní sekularismus (Turecko, Írán). Obě tyto ideologie odmítají jakoukoliv významnou roli islámu v politickém myšlení i praxi. Nejpozději po přelomu století pak nastupuje nacionalismus a pan-arabismus s výraznými národně-socialistickými prvky. Kromě obecných rétorických cvičení a odkazů na islámskou civilizaci je náboženství vytlačováno na okraj těchto ideových systémů, případně je podnikána snaha o jeho „ochočení“ a kontrolu. Od 70. let 20. století pak v důsledku všeobecné ekonomické, politické, právní i morální krize nastupuje na místo uvolněné předchozími zdiskreditovanými sekulárními ideologiemi islámský fundamentalismus (srov. Barša 2001, Mendel 2008).

Dále je zapotřebí vidět, že se v mezichase podle některých náznaků obnosil i politický islám. Ten se přes všechno původní sebevědomí a dynamiku nedokázal skoro nikde chopit moci nebo alespoň přesvědčit většinu obyvatelstva o tom, že je skutečnou alternativou vůči nacionalismu a všem dalším sekulárním ideologiím. Svou roli při nástupu post-islamismu hraje diskreditace íránského revolučního režimu. Ten dnes není spolu s islamistickým Súdánem, a už vůbec ne spolu s kdysi tálibánským Afghánistánem, chápán jak bůhvíjak přitažlivá alternativa. Ba právě naopak, jde spíše o odstrašující černou mūru v očích veřejnosti, ale i samotných islamistů hlavního proudu. To už je snad jako přitažlivější model rozvoje chápána ekonomicky rostoucí Čína nebo kulturně bližší a stále úspěšnější Turecko vedené umírněnými islamisty z

AKP či demokratizující se asijské tygři z Malajsie a Indonésie. Dále se v řadě zemích islamistické ideologie zkompromitovaly kooptací svých představitelů do vlád, ale také terorismem radikálních frakcí v Egyptě, Alžírsku a jinde. Dost možná tak přichází dlouho ohlašovaná éra post-islamismu, ve které budou umírnění islamisté hrát roli jen jedné z mnoha hlavních politických sil, přičemž jejich aktivity budou kombinovat politiku na způsob standardních evropských křesťanských stran spolu s volně přidruženými charitativními a vzdělávacími aktivitami na lokální úrovni na způsob spontánních sociálních hnutí a neziskových nevládních organizací (srov. Kepel 2002, Roy 2004, Barša 2011).

Další slabinou výše vykresleného ideologického vývoje je, že nejvěrněji odráží realitu blízkovýchodních sekulárních diktatur (snad vůbec nejlépe modelového Egypta). Případně vcelku solidně snad i ideové posuny uvnitř relativně stabilních blízkovýchodních demokracií (Libanon, Turecko). Nebo dokonce i v rámci specifické palestinské společnosti bez vlastního státu. Zdánlivě méně se však již hodí k vysvětlování vzestupu politického islámu jako reakce na diskreditaci sekulárních politických idejí v rámci liberálních (např. Maroko, Jordánsko, Katar) či konzervativních (Saúdská Arábie) monarchií. Zde je však tento vývoj také podstatný. Kopíruje totiž ideologické posuny v rámci protimonarchistické opozice. Řada sekulární hnutí (od marxistů po nacionalisty či pan-arabisty) tak přestala být viděna jako věrohodná alternativa dosud vládnoucích monarchií. Také zde na jejich místo od 70. let 20. století přichází ideologové politického islámu a jejich následovníci.

Asi nejpodstatnější je zde ale výtky, že se ideologická vyprahlost blízkovýchodních režimů, které již nadále nedokáží nadchnout nedůvěřivé a různými sekulárními ideologiemi unavené obyvatelstvo, ohlašuje minimálně od 80. let 20. století. Řada autorů dlouhodobě upozorňovala na narůstající vnitřní pnutí v blízkovýchodních společnostech, na rostoucí touhu obyvatelstva po změně, na únavu ze zdejších diktátorů a jejich ideologických doktrín (např. Roy 1992, Klare 2005, Inglehart a Welzel 2006). Ale tyto režimy se mezitím ke všeobecnému údivu po téměř tři následující desetiletí drží stále u moci i za stavu permanentní krize vlastní legitimacy (srov. Richards a Waterbury 2008). Celý blízkovýchodní region je totiž naprosto netknutý třetí globální demokratizační vlnou, která se jinak prohnala všemi kontinenty (Inglehart, Welzel 2006). A namísto toho vykazuje překvapivě vysokou dlouhodobou politickou stabilitu, patrně vůbec největší na světě (Albrecht, Schlumberger 2004, Huntington 2008).

To celé se zdá o to neuvěřitelnější, uvědomíme-li si, že spolu s každou další výměnou zkrachovalého politického diskurzu (chalífát, meziválečný liberalismus či sekularismus, nacionalismus a arabský socialismus, pan-arabismus, opoziční marxismus, pro-režimní i disidentský politický islám) dochází také k postupnému politickému probuzení blízkovýchodní populace. Pravý věk ideologií v regionu totiž začíná teprve tehdy, když vzájemně konkurenční politické doktríny přestávají hrát roli jen v životě menšinového segmentu populace, a naopak se na trhu politických idejí nechává oslovit naprostá většina, do té doby apolitického, obyvatelstva. Doba, kdy byl na ideovém výsluní arabský nacionalismus, pan-arabismus nebo socialismus, je úplně jinou dobou oproti současnosti, kdy se politický diskurs výrazně přeorientoval směrem k islámu a demokracii. Postupně a nepozorovaně se totiž zrodila masová politická veřejnost. Došlo k politickému probuzení a politickému uvědomění naprosté většiny obyvatelstva, které má nově potřebu hledat důvěryhodné politické doktríny a přesvědčivou legitimizaci mocenského řádu. V počátku éry blízkovýchodních režimů, kdy diskusím dominoval nacionalismus či socialismus, se o politiku a politické ideologie zajímal jen relativně úzký a relativně moderní segment blízkovýchodní populace. Jakási politická avantgarda. Zbytek setrval v apolitičnosti a netečnosti jak vůči politickému dění, tak i vůči politickým doktrínám, jejichž vzájemný ideový souboj ho ponechával naprosto chladným. Dnes je naopak naprosto stěžejní, zda se mocenské elitě podaří obyvatelstvo s pomocí dostatečně důvěryhodné ideologie přesvědčit, že jsou stávající mocenské a ekonomické nerovnosti ospravedlnitelné. Pokud se to elitě nepodaří, nemůže být dlouhodobě schopna udržet své pozice, protože nerovnosti lidé akceptují pouze potud, zdají-li se jim oprávněné. Naopak kontra-elity usilující o změnu se tu samou veřejnost snaží s pomocí opozičních ideologií (politický islám, demokracie) přesvědčit o tom, že je stávající mocenský řád nelegitimní, přičemž se za něj také snaží nabídnou dostatečně atraktivní alternativu.

Blízkovýchodní režimy (volně podle Albrecht, Schlumberger 2004, The Economist February 2011) se však i za chronické krize své politické legitimacy kombinované s ekonomickými potížemi a vnějšími tlaky ukázaly jako překvapivě životaschopné, flexibilní a adaptabilní. Od konce 80. let 20. století, kdy již v okolním světě naplno vypukla třetí globální demokratizační vlna, která smetla autoritáře od Evropy přes Jižní Ameriku až po východní Asii, dokázaly blízkovýchodní elity přistoupit k celé řadě změn. Jejich smyslem ale bylo změnit vše, aby se nakonec nemuselo měnit to nejdůležitější, tedy vlastní mocenská elita. Nešlo tedy o změny režimů, ale jen o změny v rámci politického systému. Předně režimy vedeny snahou přežít

experimentovaly s dílčí liberalizací (částečné uvolnění represí, svobodnější média, legalizace nevládních neziskových organizací, větší pluralita voleb). Oproti veškerým očekáváním domácí opozice i zahraničních vlád a institucí, že liberalizace nakonec postupně povede také k demokratizaci, která by již znamenala změnu typu režimu a výměnu politické elity, blízkovýchodní vládcí pravidelně opětovně utahovali šrouby vždy, když nabyli ztracené politické sebevědomí a jistotu, přičemž přistupovali k vlnám de-liberalizace (staronové zatýkání opozice, falšování voleb, likvidace konkurenčních hnutí, cenzura médií). Strategie oscilace mezi dočasnou liberalizací a opětovnou de-liberalizací vždy napomohla „uchlácholit“ část opozičně naladěné veřejnosti v době nejvyšší krize režimů. Umožnila jim získat čas, zmírnit nápor kritiky a politicky přežít do doby, než znovu upevnilly své pozice (některé obzvláště represivní režimy jako Sýrie či Saúdská Arábie tuto strategii neuplatňovaly vůbec).

Změnou procházejí také strategie dosahování legitimacy režimů. Směrem k velmocím (USA a Evropská unie) a mezinárodním organizacím (OSN, NATO) se diktátoři ospravedlňují skrze nově osvojovanou demokratickou rétoriku (blízkovýchodní obdoba Potěmkinovy vesnice). Nejnovějším hitem je po 11. září 2001 odkaz na údajný boj s mezinárodním terorismem (zde se ve jménu „války s terorismem“ pohodlně a bez protestů mezinárodního společenství likviduje jakákoliv nepohodlná opozice nemající s terorem nic společného; stejnou strategii provozuje také Čína ve východních provinciích, Rusko na Kavkaze a diktátoři střední Asie). Vnější legitimacy diktátoři dlouhodobě dosahují také skrze tradiční přísliby udržení stability v regionu, jež zajistí „studený mír“ s Izraelem, bezpečné prostředí pro investice zahraničních firem, bezpečné toky ropy a naopak zablokuje údajně hrozící masové toky ekonomických migrantů na Západ (např. Kaddáfí v Evropě ospravedlňoval svou moc a domáhal se její finanční pomoci s odkazy na zadržování hrozby exodu „barbarů“ z černé sub-saharské Afriky do Evropy, což by ji údajně úplně zničilo). Vnější legitimita je obzvláště důležitá zejména pro rozvojové země, včetně států regionu Blízkého východu (diplomatická, finanční, vojenská či potravinová pomoc režimům, morální efekt vnějšího uznání a podpory velmocí na domácí obyvatelstvo oslabuje apely opozice vyhodnocované jako nerealistické).

Ještě důležitější je však legitimita domácí, tedy souhlas s mocenskými nerovnostmi ze strany většiny místního obyvatelstva. Charismatická legitimizace diktátorů odkazující se na výjimečné vlastnosti, morální profil a moudrost vůdců je již vesměs minulostí (např. egyptský prezident Násir, jordánský král Husajn, tuniský diktátor Burgiba či saúdský král Faisal, íránský

vůdce revoluce Chomejní). Dosavadní kolektivistické sekulární ideologie slibující rychlý rozvoj a blahobyt taktéž zkrachovaly (viz podrobně předchozí text a kapitoly). Další zavedený způsob dosahování souhlasu obyvatelstva s nerovným mocenským rozdělením na privilegované a neprivilegované představuje různě rozsáhlé přerozdělování finančních zdrojů získaných těžbou a exportem ropy a zemního plynu. Režimy si tak díky nezaslouženému přírodnímu bohatství kupují buď rovnou plošnou podporu veškerého obyvatelstva (dotace na potraviny, spotřební zboží, pohonné hmoty) nebo alespoň podporu užší privilegované a loajální klientely bezprostředně navázané na mocenskou elitu (to se týká i rentiérských států druhého řádu, jež samotné ropu přímo neexportují, ale získávají různými kanály zdroje z její těžby zprostředkovaně od svých sousedů). Jde o jakousi blízkovýchodní obdobu nepsané společenské smlouvy, která říká, že vládcí budou tolerováni, pokud alespoň část ropné prosperity prokape také do nižších pater neprivilegované společnosti. I tento způsob kupování stability se s ekonomickými potížemi a demografickým růstem početnosti populace v 80. a 90. letech 20. století problematizuje (s tenčícími ropnými zdroji je nutné „uplácet“ stále početnější obyvatelstvo). Hotovým požehnáním jsou pro diktátory naopak nově rostoucí ceny ropy na úroveň přes 100 dolarů za barel, které slibují, že se u moci udrží minimálně do vyčerpání jejích zásob. Ani to však nestačí. Režimy se proto nově obracejí k tradiční (odkazy na beduínský model úcty k autoritě a hierarchii) a zejména k náboženské legitimitě své moci (viz další kapitoly o kooptaci duchovních a aplikaci ostentativně islámských prvků autoritářskými vládci). Naprosto zásadním zdrojem legitimacy je dlouhodobě také strašení obyvatelstva hrozbou výbuchu islámského terorismu a extremismu, před kterou ho údajně dokáže ochránit jen silný represivní režim.

Nejnovějším hitem je snaha režimů opřít se alespoň částečně o zdání demokratické legitimacy. Tedy snaha přesvědčivě tvrdit, že se moc odvozuje nejen z péče o lid, ale také z vůle lidu. Diktátoři tak s novou vervou imitují západní demokratické instituce. Tento důraz byl patrný i v minulosti počínaje dosažením nezávislosti (viz další kapitola), od 90. let 20. století však je zdaleka nejdůraznější. Na blízkém východě tak pozorujeme explozi nových „demokratických“ institucí (vznikání nových politických stran, nevládních organizací, ministerstev, funkcí ombudsmanů, nejrozličnějších komisí, poradních sborů a druhých komor parlamentů). Jako na běžícím páse jsou také zaváděny dosud nevídaná pravidla, zákony a procedury na západní demokratický způsob (decentralizace rozhodování a přenos moci na regionální a lokální úroveň, dozor nad nestranností voleb, ústavní reformy). Vtip je však v tom, že jde jen o povrchní a

formální změny. Skutečná moc a rozhodování se i nadále beze změny koncentruje v neformálních institucích (rodina, kmen a klientela kolem prvního mocenského kruhu). Blízký východ je pak v mezinárodním srovnání typický právě v tom, že je zde propast mezi formálními a neformálními politickými institucemi největší (např. v Tunisku se za bin Alího neformálně rozhodovalo v paláci v Kartágu, formální vládní instituce bez reálné moci se nacházejí v hlavním městě Tunisu). Smyslem této hry na „fasádni“ demokracii je vytvořit zdání demokratičnosti před západními vládami a také před vlastní populací. Ta již nevěří na předchozí zkrachovalé ideologie, jimiž se vládci ospravedlňovali. Navíc začíná s novou silou toužit právě po demokracii – a vládci na to musejí nějak reagovat (touhu po demokracii potvrzují četné sociologické výzkumy, bude o nich pojednáno jinde). Zavádění formálních demokratických procedur (např. částečně svobodně zvolený parlament bez reálné moci fungující jako diskusní fórum) navíc režimům umožní lépe a zavčas indikovat momentální nálady té části sociálních segmentů, jež drží diktatury nad vodou.

V neposlední řadě jsou bující formální „demokratické“ instituce jakýmsi „výtahem“ do ekonomicko-politické elity pro obzvláště ambiciózní a schopné jedince, kteří by jinak vytvářeli efektivní kontra-elitu a nebezpečně posilovali řady opozice. Nový je právě důraz na inklusivní kooptaci jedinců i celých sociálních skupin, zejména politických a ekonomických (tedy již nejen na kooptaci alokační skrze přerozdělování ropné a jiné renty). Sociální základna mocenské elity se tak po mnoha desetiletích rozšiřuje, především o zástupce byznysu (ekonomická krize vynutila demontáž státní ekonomiky a privatizaci a vytvořila silnější soukromý sektor), loajální politické strany a hnutí (kritika dílčích kroků režimu, nikoliv napadání režimu jako takového) a také o špičkově vzdělané technokraty, jež režim potřebuje ke svému chodu a zefektivnění a uděluje jim správu nad některými ministerstvy. To vše umožňuje nové uplatňování staré strategie „rozděl a panuj“. Kooptovaní kroužící po orbitu druhého a třetího mocenského kruhu jsou povzbuzováni ke vzájemnému soupeření o záměrně vrtkavou a nikdy zcela jistou přízeň prvního kruhu mocenské elity. Výsledkem je mocenské vyvažování vlivu jednotlivých skupin a zablokování jejich sjednocení proti režimu jako takovému (např. namísto společného volání po změně se kooptovaná egyptská opozice dlouhodobě utápěla v nekonečných dílčích sporech mezi sekularisty a islamisty, konzervativci a liberály, levicí a pravicí). To zajišťuje stabilitu a rovnováhu systému úplně stejně jako osvědčená strategie diktátorů s poukazem na neúspěchy veřejně obviňovat, pranýřovat a odvolávat ministry a další představitele formálních institucí bez reálné politické moci cokoliv v chodu státu i svých resortů výrazně ovlivňovat.

Tyto nové machiavelistické inovace pak doplňují staré vzorce vnitřní dynamiky mocenské elity, jež spoléhají na rotaci jejích příslušníků na různých funkcích (včetně vyexpedování vybraných jedinců do „čestných“ pozic velvyslanců v pokud možno dalekých zemích), což dále zabraňuje vytvoření nezávislého opozičního centra v rámci elity a ohrožení postavení prvního mocenského kruhu. Všechny tyto finty napomáhají poopravit ztracenou legitimitu režimů a zároveň udržet moc i v době krize legitimacy, aniž by se nutně muselo sahat k přímým represím, teroru vůči vlastnímu obyvatelstvu a exemplárnímu mučení opozice. I to je však druhá stránka vysvětlující dlouhodobé politické přežívání blízkovýchodních diktatur v éře politického probuzení zdejšího obyvatelstva a v éře globální demokratizace na všech ostatních kontinentech.

(7) Sekulární alternativa: Rozpačitost z blízkovýchodních klonů demokracie a kapitalismu?

Upnutí se k politickému islámu jako jediného možného výsledku ideové bezradnosti a vyprázdňenosti ideologického prostoru by nemuselo být tak jednoznačné, protože v povzdálí může čekat, a také do značné míry skutečně čeká, ještě jedna významná sekulární alternativa: pluralitní demokracie, a to nejspíše kombinovaná s kapitalismem západního střihu. I představa demokratické společnosti se však v uplynulých dekáдах částečně znehodnotila, k čemuž docházelo paralelně s diskreditací sekulárního nacionalismu, pan-arabismu i socialismu. Idea demokracie, stejně jako dalších západních institucí, se na Blízkém východě často pošpinila díky tomu, že ji zde lidé nesoudí ani tak dle více či méně funkčních západních *originálů* a předloh (legitimních a funkčních přinejmenším v duchu Churchillova výroku o tom, že jde o ten nejlepší ze všech špatných systémů). Ale dle místních nepovedených a neúspěšných blízkovýchodních *imitací*. Ty jsou jim více na očích a jsou daleko hmatatelnější než abstraktní a ideálně-typické teorie demokracie či demokratická politická realita provozovaná kdesi v dalekých zemích.

To, co pozápadnělí politici a reformátoři dlouho záměrně vydávali za západní ekonomický systém zvaný kapitalismus (případně v závislosti na situaci socialismus), který zaručeně přinese prosperitu a rozvoj, většinou nepřineslo nic než bídu a nedostatek pracovních míst. A to, co bylo neúspěšnými vůdci v podobném duchu vydáváno za nefalšovaný západní politický systém slibující spravedlnost, svobodu a demokracii, se až příliš často proměnilo v nástroj nesvobody, do očí bijící nespravedlnosti a otřesné tyranie (srov. Lewis 1990)²¹². Toto

²¹² Ale také údajně západní způsoby moderního vedení války a organizace armády vyústily jen v sérii ostudných porážek příslušníků starodávné a vždy dominantní civilizace (Lewis 1990).

zneužívání a matení pojmů vede k šířícímu se zklamání Západem a západními ideologickými koncepty, místo aby primárně ústilo ve zklamání vlastními neschopnými vůdci a jejich tragickou politikou (Zakaria 2004).

Na úpadku prestiže politických stran, základu systému pluralitní parlamentní demokracie, se v regionu záměrně i nezáměrně „pracovalo“ již od samého získání nezávislosti. Autoritářská hnutí či politické partaje v systému diktatury jedné strany samy sebe často explicitně označují jako „demokratické“. Se samotným termínem demokracie se pak zachází velmi vágně, svévolně a účelově. Režimy často dle libosti posouvají, ohýbají a deformují význam pojmu „demokracie“ daleko za hranice únosnosti. V nejextrémnějším případě byly a stále jsou legální politické strany vytvářeny shora samotným režimem a řídí se jeho pokyny. Cílem je vytvořit zdání demokratičnosti, a maximálně tak posílit legitimitu režimu s odkazem, že vládne z vůle lidu. Například režim íránského šáha si původně založil vlastní monarchistickou stranu a zároveň zorganizoval vznik druhé zdánlivě opoziční, ale ve skutečnosti disciplinovaně loajální strany. V tomto systému dvou dominantních stran se záhy začalo jedné přezdívat strana „Ano!“ a druhé straně „Ano, sire!“

Podobné divadlo jsou dnes pod tlakem veřejnosti i západních vlád a mezinárodních nevládních lidsko-právních organizací nuceni organizovat a podstupovat téměř všichni autoritáři Blízkého východu, kteří veřejně užívají slovník a rituály demokracie, čímž ji však také postupně spolehlivě diskreditují v očích alespoň části populace. Musejí vynakládat obrovské prostředky na pořádání voleb. A poté snad ještě větší úsilí věnují manipulaci jejich výsledků (zákaz kandidatury skutečně silných nebo oblíbených stran – s železnou pravidelností nejen komunistů, ale právě také islamistů, zastrašování a vlny zatýkání populárních kandidátů těsně před volbami, manipulace s volebními seznamy a překážky v registraci voličů z určitých protirežimně naladěných oblastí, propaganda skrze cenzurovaná státní média a vzbuzování strachu ze změny). V řadě případů jsou tak výsledky voleb s přesností na desetiny procent známy a předjednány dlouhé měsíce před jejich samotným konáním, což se stalo naposledy v Egyptě v roce 2010. V jiných případech o férovosti plebiscitů či voleb zase vypovídají jejich výsledky, kdy je současný establishment u moci potvrzen „hlasem lidu“ na úrovni kolem 99,9 % (srov. Ottaway 2010, Burgat 2002). To vše je pak ze strany režimů vesměs pojištěné ještě tím, že orgány zvolených reprezentantů lidu (národní parlamenty, místní samosprávy) mají velmi malou nebo dokonce žádnou reálnou politickou moc. V nejlepším případě tak spolurozhodují o sociální,

vzdělávací či kulturní politice (nikoliv o resortech vnitra, obrany, zahraničí, ropné těžby či financí). Daleko spíše fungují jako jakési poradní či konzultativní sbory nebo často jen jako bezzubá diskusní fóra bez jakéhokoliv dopadu na dění v zemi. V regionu se proto zatím rozvinula maximálně tzv. fasádní či řízená demokracie. Ta je však režimními představiteli obyvatelstvu prezentována jako „plnokrevná“ demokracie se vším všudy²¹³ (s výjimkou Libanonu, Turecka, Izraele a kratších demokratických epizod Pákistánu a Súdánu) (srov. Zakaria 2004, Richards a Waterbury 2008, Mendel 2008, Freedom House 2010, podrobný popis Egypta, Tuniska a Alžírka viz Burtat 2002).

Hlubší historické odmítnutí pluralitního stranického systému na Blízkém východě souvisí s korporativismem blízkým způsobu rozvažování německého či italského fašismu (o vlivu německého sociálně-filozofického myšlení na Blízkém východě viz Lewis 1990, 2003b). Společnost je v tomto pojetí chápána jako analogie lidského těla nebo živého organismu (vláda je řídícím mozkiem, dělníci jsou ruce, rolníci nohy atd.). Aby organismus dobře fungoval, je nutná harmonie a soulad všech jeho částí. Naopak třídní konflikt nebo rozdělení společnosti na soutěžící politické strany hájící zájmy partikulárních skupin je nežádoucím patologickým příznakem onemocnění společného těla. Jestliže se do čela blízkovýchodních států po získání nezávislosti vesměs dostali (aktivní či penzionovaní) důstojníci, tento pohled na společnost jim mohl být více než blízký. Velmi dobře totiž odpovídá dělbě funkcí mezi jednotlivými armádními složkami (pozemní vojsko, letectvo, námořnictvo; pěchota, dělostřelectvo, ženisté atd.), které jsou vzájemně nezastupitelné a ve svém souhrnu přispívají k fungování celku. Dobře integrovaný společenský organismus je zároveň také analogií armádní hierarchie a vertikální velící struktury, která koordinuje činnost jednotlivých vojenských součástí, vyžaduje nezpochybnitelnou oddanost k celku a bezpodmínečnou poslušnost jejímu velení. Blízkovýchodní autoritářství tak má zcela zřetelný silný ideový zdroj v evropském korporativismu blízkém poněkud omezenému mentálnímu světu armádních důstojníků (kteří ale v prvních fázích modernizace představují hlavní avantgardu a prakticky jediné reformě naladěné sociální segmenty blízkovýchodních společností, srov. Huntington 2006). Kořeny zdejšího autoritářství tak není zapotřebí neustále hledat ve staleté historii islámského náboženství a muslimských společností, stačí se podívat na vývoj ve 20. století, kdy se mělo za to, že pro rychlý rozvoj společnosti a úspěšnou dohánějící

²¹³ Zde je vhodné připomenout blízkovýchodními autoritářskými režimy s oblibou používaný institut referenda, které je vesměs používáno k prosazování nejrůznějších ústavních změn (např. prodlužování funkčních období prezidentů na rámec ústavy v Tunisku či Egyptě).

modernizaci je bezpodmínečně nutná alespoň dočasná společenská jednota a potlačení vnitřních konfliktů (Richards a Waterbury 2008). Tento postoj ostatně v regionu Blízkého východu v období studené války podporovaly jak Spojené státy, tak také Sovětský svaz a jejich spojenci (Kropáček 1999).

Na Blízkém východě tak byl v souladu s korporativismem podporován spíše vznik modelu jedné strany (nebo jednotné fronty původně složené z více stran a hnutí, např. Arab Socialist Union v Egyptě, FLN v Alžírsku, strana Baath v Iráku a Sýrii). Ta však neměla za cíl mobilizovat populaci a kontrolovat mocenskou elitu. Spíše šlo naopak o demobilizaci politicky aktivního obyvatelstva a rafinovanou kontrolu populace (loajální stranické kádry získávají teplá místa ve straně i státní správě, jejich úkolem je pak kontrolovat členskou základnu a donášet na kriticky smýšlející spolustraníky). Skutečně schopní a ambiciózní straníci jsou pak kooptováni do vlády nebo končí na některém z velvyslanectví v nějaké pokud možno vzdálené zemi (velvyslanectví ve většině arabských režimů slouží tradičně jako kariérní „hroby“ přespříliš horlivých politiků, v lepším případě – například v Tunisku – jen jako dočasná „parkoviště“, mezi kterými cirkulují než jsou povoláni zpět do země, srov. Gombár 2007). S pomocí stranických technokratů mohou být také do širší společnosti implementovány reformy vymyšlené a schvalované úzkou politickou elitou v centru; strany tak slouží jen jako převodní mechanismus v rámci státní mašinerie a propracované technologie moci (podle Richards a Waterbury 2008).

Na Blízkém východě je však dnes i přes výše řečené přesnější hovořit spíše o jakési rozpačitosti, dezorientaci či nevyhraněnosti postojů politicky probuzené veřejnosti vůči demokracii, nikoliv o její totální diskreditaci v jejích očích. Veškeré realizované výzkumy veřejného mínění prováděné v regionu v posledních letech totiž ukazují, že jsou zdejší populace demokracii jako formě vlády, ale i šířeji pojímaným liberálně-demokratickým principům (nezávislé soudy, ochrana menšin, svoboda slova, nezávislost médií, civilní kontrola armády atd.), spíše opatrně nakloněné. Podobně se na Blízkém východě těší relativní podpoře i kapitalismus, nadnárodní korporace a mezinárodní volný obchod (srov. Inglehart a Welzel 2006, Dixon 2008, Esposito a Mogahed 2009, World Publics...2007, Tessler a Jamal 2008). Daleko podstatnější je v této souvislosti diskuse o tom, jaký typ demokracie či kapitalismu by to měl být; nikde není psáno, že si obyvatelstvo regionu přeje realizovat přesné kopie demokracií na evropský či americký způsob. A také to, jakou roli při jejím formování a v jejím rámci chtějí hrát umírnění a nerevoluční islamisté, kteří se vymezují vůči západnímu typu kapitalismu a

demokracie, nicméně nabídka jejich alternativy je začasť více než vágní (podrobně viz úvodní kapitoly).

(8) Oficiální islám a riskantní hra režimů na zelenou kartu

Zatímco ve zlaté éře arabského nacionalismu silně sekulárně naladěný Saddám Husajn zdůrazňoval prastarou mezopotámskou identitu nově formovaného iráckého státu, štědře financoval rekonstrukci starověkého Babylónu a sám sebe veřejně vykresloval div ne jako dědice a nástupce předislámských velikánů typu Chammurabiho, Aššurbanipala nebo Nabukadnesara, zhruba od začátku 80. letech 20. století se začal poohlížet po náboženském zdroji legitimacy své autoritářské moci (nikoliv náhodou došlo k obratu k islámu v době ekonomické krize a nalomené morálky těžce zkoušeného obyvatelstva za války s Íránem v letech 1980-88). Najednou se objevuje televizní film líčící Saddáma Husajna jako hrdinného bojovníka za islámskou víru, v rámci kultu osobnosti se šíří nejen dosud běžné portréty vůdce ve vojenské uniformě, ale již také zobrazení prezidenta při modlitbě, v duchovním vytržení či v poutním rouše. Donedávna sekulární prezident se také „rozpomíná“, že součástí jeho rodinné genealogie jsou jednoznačné příbuzenské větve vedoucí až k samotnému Prorokovi. V době války v Perském zálivu (1990) pak nechal na iráckou vlajku přidat nápis „Bůh je velký“ a celý konflikt s Kuvajtem a mezinárodní koalicí úspěšně líčil jako boj proti křesťanským a židovským bezvěrcům a jejich přísluhovačům z řad muslimských odpadlíků (Gombár 2001, Kropáček 1996). Po prohrané válce a následných mezinárodních sankcích dává diktátor v zoufalé socioekonomické situaci volnou ruku do té doby tvrdě pronásledovaným sunnitským i šíitským charitativním organizacím, které již mohou otevřeně vést i páteční bohoslužby v mešitách. Mílovými kroky také postupuje islamizace struktur samotné (sekulární!) vládní strany Baas. Vyčerpaný režim také investuje poslední zbytky svých zdrojů do příprav na vybudování největší mešity na světě, která měla stát v Bagdádu a měla se vymykat všem dosud myslitelným měřítkům. Po zahraniční vojenské invazi a svržení režimu v roce 2003 jsou to právě sunnitští i šíitští islamisté, kdo díky svému vzestupu v závěru éry Saddáma Husajna dokáží nejpohotověji zaplnit náhle uprázdněný ideový, sociální a mocenský prostor (Kepel 2004, Hybášková 2004).

Podobné veletoce ve vztahu k islámu předvádí ve snaze zajistit si islámskou legitimitu i ostatní blízkovýchodní režimy, jejichž popularita je dnes všude nalomená. Marocká monarchie dlouhodobě zdůrazňuje svůj rodinný původ v genealogické linii potomků proroka Mohameda.

Svůj upřímný vztah k islámu ale nedávno demonstrovala třeba i megalomanskou stavbou největší mešity v Africe (mešita byla vystavěna v letech 1988-93 v Casablance v nákladu téměř jedné miliardy dolarů, uvnitř a na nádvořích se může shromáždit až sto tisíc věřících, zdálky viditelný minaret se ční do výše více než 170 metrů). Jen o něco méně nápadné je přivírání očí nad legálním působením umírněných islamistických stran a hnutí, za současného potlačování militantů či otevřených kritiků monarchie (kritizovat krále je v Maroku protiústavní). Také v donedávna přísně sekulárním Alžírsku, Tunisku, Egyptě nebo Sýrii dochází nejpozději od 80. let 20. století k propagaci apolitických verzí islámu ze strany vládních míst. S novým důrazem se dbá na přísné dodržování půstu o Ramadánu, státní televizní i rozhlasové stanice vysílají páteční modlitby, pravidelnou četbu z Koránu nebo nejnověji celostátně sledované a vysoce oblíbené televizní znalostní soutěže islámu či štědře sponzorovaná klání v recitování Koránu. Vlády dále prakticky všude financují výstavbu mešit a nejvyšší představitelé se v doprovodu štábů novinářů ostentativně vydávají na páteční bohoslužby nebo ještě lépe na náboženskou pout' do Mekky (srov. Gombár 2001, 2007, Kropáček 1996).

Islám je dnes ve všech zemích Blízkého východu ústavně zakotven jako státní náboženství (ve snaze zavděčit se všem však zdejší režimy podobně jako náš pejsek s kočičkou při vaření dortu do svých ústav nekonzistentně mixují odkazy na islám, univerzální lidská práva, demokracii, parlamentarismus, nezávislé soudy, ale také revoluční boj, vládu jedné strany a sociální spravedlnost – každému dle libosti). O islámském právu šaría je pak povětšinou v ústavě explicitně řeč jako o hlavním, případně alespoň jako o důležitém, zdroji veškerého státního zákonodárství. Manifestuje se tak obecná snaha, aby zákony státu nebyly v rozporu s islámem. Někdy jde jen o pouhé rétorické cvičení adresované konzervativním či zbožnějším segmentům populace. Vesměs se ale islámské právo aplikuje alespoň v některých oblastech, zejména v rodinném, dědickém či nadačním právu. Právní řád většiny zemí Blízkého východu je tedy ve výsledku duální – některé oblasti života jsou ošetřené pravidly vycházejícími z islámského práva, jiné právními předpisy čerpajícími z evropských předloh a sekulárních zákoníků (např. britské Common law, francouzský Code Napoleon)²¹⁴. Režimy si tak s poukazy na „islámskost“ svého

²¹⁴ Tato situace ale panuje od r. 1923 také v řecké Thrákii nebo po roce 1947 v Indii, tedy v zemích, kde existuje výrazná muslimská menšina s částečnou právní autonomií (srov. Kropáček 1999b, Marková 1999). Z historického hlediska je určitá dualita práva v islámském světě záležitost dlouhodobá. Vždy existoval potenciál konfliktu mezi pozemským právem přijímaným vládci a věčným právem Božím. Spíše však šlo o dlouhodobou symbiózu, bylo přijímáno, že panovníci prosazují své zákony, které jsou ale alespoň do určité míry inspirované islámským právem. Dualita pozemského a věčného práva pak byla od 19. století zvýrazněna s prosazováním konstitucionalismu na

zákonodárství snaží zajistit politickou legitimitu v očích obyvatelstva. Tato snaha je však dvousečná, protože opoziční islamisté soustavně upozorňují na to, že jde jen o nedostatečné a omezené kroky, po kterých musí následovat kroky další. Navíc jde údajně o kroky vedené pokryteckou snahou udržet moc, přičemž hlavním bodem politických programů islamistů není nic menšího než celoplošná a důsledná aplikace islámského práva ve všech oblastech a sférách života společnosti (podle Kropáček 1999 a 2002, Arjomand 2004). Vlády poté často reagují snahou o další ostentativní a veřejně deklarovanou re-islamizaci, aby už konečně vzaly islamismu vítr z plachet a otupily ostří jeho kritik. Ti se roztáčí spirála dalšího prostupování islámu do právního a ústavního pořádku zemí Blízkého východu.

Kampaňovitost a účelovost re-islamizačních snah ze strany režimů je pak nejvýrazněji viditelná v jednorázových veřejných taženích proti alkoholu (např. Libye v letech 1969-74, Egypt v roce 1981, Súdán 1983, Pákistán 1978-84). Podobně se v některých méně rozvinutých muslimských zemích režimy ve snaze demonstrovat svou pravověrnost uchylují k laciné taktice přísného trestání cizoložství (např. Írán, Pákistán, ale zejména Afghánistán za vlády Tálibánu, Súdán, Nigérie či Somálsko), případně si režimy libují v „monstr procesech“ čas od času následovaných brutálními rozsudky nad nejrůznějšími morálními delikventy (usekávání končetin při krádežích, bičování za opilství, kamenování za cizoložnictví; např. Saúdská Arábie, Libye, Pákistán, Írán, Súdán). Autoritáři v této souvislosti objevují také populistickou sílu zátahů na nejrůznější odpadlíky, heretiky či jinověrce, které jim mohou stejně jako nekompromisní pronásledování opilců, kriminálníků či cizoložnic dodat punc neohrožených a upřímných bojovníků za islám (např. pronásledování nejen šíitů v Saúdské Arábii, útlak báhaistů v Íránu, trest smrti pro kritiky či odpadlíky od islámu v Súdánu, procesy s křesťany i muslimy „urážejícími islám“ v Pákistánu, anulování sňatků a zákaz dědictví pro konvertity od islámu v Egyptě). Porušování náboženských svobod a pronásledování bezbranných menšin je v těchto státech daleko spíše důsledkem stavu zdejší politiky než islámu nebo právních řádů daných zemí. Ostentativní přísné trestání a různé kontroverzní kampaně tak odpovídají taktice západním populistů a politických dobrodruhů, kteří se snaží získat lacinou popularitu prosazováním trestu smrti či zpřísněním podmínek žalářování s odkazem na to, že se tímto způsobem jako mávnutím kouzelného proutku napraví morálka společnosti a sníží výskyt všech forem deviací. Toto vše – a

Blízkém východě (občanská práva včetně práva na život, majetek, rovnost všech občanů před zákonem či svobody menšin) (podle Arjomand 2004)

často i mnohem více – mravně zpochybněné a korupcí rozvrácené blízkovýchodní režimy halasně činí s odkazem na aplikaci islámského práva šaría (třebaže tuto argumentaci vlád hlavní proud islámských duchovních často odmítá). A to ve snaze zalíbit se zbožným vrstvám populace, dodat své moci ztracenou legitimitu, a vzít tak vítr z plachet nastupujícím opozičním islamistům. Ti permanentně upozorňují právě na bezbožnost režimů a zkaženost jejich představitelů. Přitom v této souvislosti primárně upozorňují na žádnou či jen marginální roli islámského práva ve svých zemích, které je údajně převládáno a zatlačováno právem sekulárním, a to pochybného koloniálního západního původu. Hlavním cílem islamistů pak není nic menšího než s pomocí státní moci implementovat šariu (srov. Mendel 2008, Arjomand 2004, Kropáček 1999).

Stát je tady podle islámu od toho, aby prosazoval správné a zakazoval zavrženíhodné (srov. Esposito a Mogahed 2009). Pokud tedy očividně selhává ve všech ostatních oblastech a všech svých dalších funkcích (ekonomická, sociální, vzdělávací, vojenská, zahraničně-politická), může se v očích velké části muslimů stále legitimizovat alespoň s pomocí důrazného a ostentativního prosazování veřejné morálky. To se může řadě režimů se silnými sklony k populismu zdát jako jednodušší a dosažitelnější meta (oproti například rozběhnutí ekonomického růstu nebo fungujícího sociálního státu). Navíc zdánlivě neohrožující jejich pozice, moc a zájmy (oproti liberalizačním reformám v oblasti politiky a ekonomiky). Navíc dominantní důraz na morální a právní témata ve veřejném diskursu alespoň na čas přesměruje pozornost populací od hromadících se problémů ekonomického, sociálního či politického rázu, na které upozorňuje opozice. Zatímco (srov. Kepel 2002) se tedy autoritářské režimy trpící krizí legitimacy zpočátku k islámu obrátily z obav, že budou smeteny levicově orientovanou sekulární opozicí (např. marxisté a komunisté v éře studené války), ve druhé fázi se k islámu uchylují v kontextu ideového boje s islamisty, ze kterých se mezitím stala nejsilnější opoziční síla.

Nezamýšleným (Starrett 1998) důsledkem této strategie mocenských elit je však dlouhodobá a plíživá popularizace islámu ve veřejné sféře, zejména v politice. Státy tak mimoděk propagují rétoriku, způsob myšlení i argumentace islamistů. Přistupují tak na hru islamistů, kterou pak ale budou muset až do trpkého konce dohrát podle jejich pravidel. Islamisté vyžadují, aby byla veškerá politika diskutována, zvažovaná a ospravedlňovaná jen a pouze islámem, byla s ním v souladu (od pronásledování alkoholismu či cizoložství jako prvního kroku je tedy zapotřebí ujit ještě pořádný kus cesty k ustavení spravedlivé islámské vlády, práva, ekonomiky a společnosti). Přísným náboženským a mravním kritériím navíc mohou režimy ve svém

praktickém fungování jen ztěžší dostat. Jejich rétorika i dílčí „islamizační“ kroky (srov. BURGAT 2002) jsou stále více nevěrohodné také proto, že kontrastují s naprosto neislámskými politikami v jiných oblastech (např. licencování a prodej alkoholu, povolování a zdaňování hazardních her, spojenectví s bezbožnými západními státy či Izraelem). S další popularizací politického islámu (resp. politické dimenze islámu) bude rozpor mezi ideálem a reálným fungováním režimů stále viditelnější stále většímu množství obyvatel. Veškeré snahy autoritářů o islámskou legitimitu tak jsou chápány jako čiré pokrytectví a v dlouhodobějším horizontu režimům nenesou kyselé ovoce, nýbrž se obrací proti nim. Naprosto zřetelně také vidíme, že přehnanou obavu z islamizace blízkovýchodního regionu v případě, že by se k moci dostali Muslimští bratři a jim podobní, je zapotřebí přinejmenším důrazně relativizovat: islamizace totiž probíhá mílovými kroky již přinejmenším po tři desetiletí, a to z popudu a v režii samotných autoritářských režimů.

(9) Ochočení duchovních a pád tradičních náboženských autorit

Nebezpečná hra autoritářských režimů pokoušejících se naklonit „srdce a mysl“ obyvatel na svou stranu pokračuje i ve snahách „ochočit“ si islámské duchovní. Tradiční náboženské autority mají podle této staronové strategie vstoupit do služeb moci a zachránit ji skrze permanentní infuzi náboženské legitimacy (Mendel 2008). Zatímco (Starrett 1998, Berkey 2007) až do 70. let 20. století řada sebevědomých blízkovýchodních vládců v duchu sekularizační teze předpokládala, že role islámu i duchovních v průběhu modernizace postupně ustoupí zcela do pozadí, dnes se znovu rychle rozpomínají na obrovský politický potenciál a relevanci tradičních islámských autorit. Očekávají od nich, že ve svých fatwách (nábožensko-právní stanovisko k nejrozličnější otázce) a pátečních kázáních (chudba) budou směřem k většinově zbožnému obyvatelstvu jako na běžícím páse ospravedlňovat veškerá – a prakticky jakákoliv – rozhodnutí autoritářských vládců a zastávat se i režimu jako takového. Kromě (srov. Doumato a Starrett 2007) nekonečného interpretačního ohýbání islámu dle momentálních potřeb moci mají oficiální duchovní nemenší úkol v podobě propagace umírněných, nenásilných, nerevolučních a v první řadě apolitických verzí víry (ještě spolu se vzdělávacími systémy a státem cenzurovanými médii). Jestliže je v této strategii islamismus chápán jako heroin arabské ulice, umírněný a státní moci poplatný islám má být jejím metadonem.

Sunnitské islámské duchovenstvo zaujímal téměř od samotných počátků islámu „dvoupólové postavení“ mezi lidem a politickou mocí. Hrál to vždy takřkajíc na obě strany²¹⁵. Vládce jménem Boha neustále žádalo, aby byl spravedlivější vůči obci věřících (umma), káralo ho za skutečně nepřehlédnutelné výstřelky a vymýšlelo a vykládalo zákony státu. Po vládci také vždy alespoň formálně vyžadovalo, aby vládl v souladu s těmito Božími zákony (šaría) a jako představitel moci je i v rámci státu účinně prosazoval. Takto duchovenstvo vystavělo alespoň minimální mantinely potenciálně bezbřehé a arogantní světské moci. Tu na oplátku klerici legitimizovaly v očích obyvatel, muslimská obec byla duchovními nabádána k poslušnosti vůči vládci a vedena k úctě ke stávajícímu společenskému řádu a pravidlům (Kepel 1996).

Nejsilnější zbraní duchovních vůči moci vždy byla exkluzivní pravomoc vyhlásit džihád za svržení bezbožného vládce, jehož moc by se zvrtila v nespravedlivou tyranii nerespektující jakákoliv pravidla a etické normy odvozené z islámu. Ale duchovní svůj monopol na vyhlášení války tyranovi v dějinách nakonec prakticky nikdy nevyužily z obav, že se společnost propadne do chaosu občanské války (fitna), který byl interpretován jako ještě horší eventualita než vláda sebekrutějšího vládce (stoupá pak nebezpečí vnějšího napadení společností zmítaných vnitřním konfliktem, absentující státní moc také nemůže prosadit a implementoval vůbec žádné Boží zákony, vzájemná závislost duchovních a vládců a převažující neochota duchovních odejít do otevřené opozice). Naopak, vzpoura poddaných proti vládci byla islámským právem postupně interpretována nikoliv jako malý hřích hodný jen obecného pobouření, ale jako hřích velký. A to hned vedle odpadlictví od víry, urážky Boha (blasfémie) či útěku z boje²¹⁶. Hanafíjská právní škola v této věci cituje výmluvnou síru z Koránu: „Vy, kteří věříte! Poslouchejte Boha a poslouchejte posla a ty, kdo mezi vámi mají autoritu!“ (podle Bureš 2007: 43, Mendel 2008).

Většina tradičních sunnitských duchovních tedy rebelii zcela odmítala a činí tak zarytě až do dnešních dnů. Právě tato skutečnost představuje hlavní kámen úrazu v současném tuhém sporu mezi (svým vzděláním vesměs laickými) islamisty a oficiálními duchovními loajálními státní moci. Vzájemně se kvůli svým protichůdným postojům k politické moci obviňují z toho nejtěžšího hříchu, tedy z hereze a odpadlictví. Duchovní islamistům vyčítají, že jsou odpadlíci,

²¹⁵ V této souvislosti se rozdílné postavení sunnitských a šíitských duchovních vykládá jako jeden z důvodů vyšší revolučnosti šíitských kleriků. Ti stáli v čele řady moderních rebelií vůči moci (např. iránská ústavní revoluce r. 1905, nepokoje proti šáhovi v 60. letech 20. století, iránská revoluce r. 1979) (Juergensmeyer 1994, Kepel 1996).

²¹⁶ K velkým hříchům se v islámském právu řadí cizoložství, křivé nařčení, vražda, krádež nad povolené minimum, lichva, útěk z boje a blasfémie. V jejich rámci jsou právě odpadlictví od Boha, zpochybňování jeho jedinství (tawhíd) a vzpoura proti vládci v hierarchii hříšnosti nejvyšší (Mendel 2008).

protože podněcují pro islám riskantní a smrtonosnou vzpouru proti současným vládcům, která slibuje vyústit leda tak v chaos a následnou likvidaci obce věřících útokem vnějších nepřátel. Islamisté naopak obviňují pro-režimní duchovní z pokrytectví (tedy analogie těch členů obce v Medíně, která na oko následovala Proroka, ale ve skutečnosti podporovala mocné Qurajšovce) a těžkého hříchu odpadlictví proto, že rezignují na své právo a zároveň i svatou povinnost vyhlásit džihád proti všem odpadlíkům od víry obecně a speciálně proti odpadlíkům z řad bezbožných, nespravedlivých a neschopných vládců. Miláčkem islamistů a vzorem hodným následování se proto dnes stal na dlouhou dobu zapomenutý „blízkovýchodní Jan Hus“, Ibn Tajmíja (1263-1328). Ten se pod dojmem vnitřního úpadku islámu a vnějšího ohrožení ze strany barbarských Mongolů a Mamlúků nebál postavit proti dominantní praxi svých vůči moci tradičně loajálních kolegů, hlasitě kritizoval rozpor mezi nároky pravého a nepřekrouceného islámu a viditelnými excesy politické moci a převládající společenské morálky a připomínal, že povinností duchovních je v této situaci vyzvat věřící, aby se svým bezbožným vládcům postavili a svrhli je. Za své přesvědčení se nebál zemřít, byl popraven a na dlouhou dobu zapomenut. Pro aktivisty politického islámu jde o silný a inspirativní příběh relevantní i do dnešních dnů, nově zpopularizovaný laickými šéfidology islamismu 20. století (Hassan al Banná, Sajjid Qutb, M. Maudúdí, ale i M. Farag), kteří jej předhazují jako vzor současným úlisným a ustrašeným duchovním (volně podle Mendel 2008, Dekmejian 1995).

Jde zde tedy o tradiční důvody, jež vedou k dnešnímu staronovému paktování většiny duchovních s politickou mocí. To ale poté ústí v jejich postupnou diskreditaci, protože tato moc se dnes zdá rostoucímu množství obyvatel nepřijatelná a ani nejrafinovanějším žonglováním s islámem neospravedlnitelná. Oficiální duchovní prostě v duchu mnohasetleté osvědčené praxe spojili svou zavedenou značku s momentálně nepopulární firmou a výsledkem je úpadek jejich prestiže (jde o analogický vztah pozorovaný v rámci Rakousko-Uherska v 19. století, kdy se stále nacionalističtější Češi odkláněli od katolické církve také proto, že legitimizovala moc represivní a nepopulární monarchie). Je tady však ještě další důvod, proč duchovní dnes tak výrazně a hromadně spolupracují s mocí a následně se tak znevěrohodňují v očích obyvatel. A tím je aktivní strategie vlád, které se snaží nejrůznějšími pobídkami získat duchovenstvo na svou stranu, kontrolovat ho a nepozorovaně ochočit. Režimy přitom dnes oproti středověkým chalífům disponují historicky bezprecedentně silným nástrojem k ovládnutí ulamá. Tím není nic menšího než moderní centralizovaný stát se svým všemocným administrativním aparátem.

Moderní blízkovýchodní státy vesměs zrušily či znárodnily islámské nadace (waqf), ze kterých byly tradičně placeny na středověkých státech nezávislé náboženské instituce (náboženské školy, mešity, charitativní organizace; kromě výdělků nadací byly vždy ve hře ještě dary od věřících i vládců samotných, kteří si tak chtěli zajistit přízeň duchovenstva). Ztráta finanční nezávislosti duchovních byla provázena tím, že se z nich poprvé v historii hromadně stávají státní zaměstnanci placení ze státních rozpočtů úplně stejně jako třeba úředníci či učitelé veřejných škol. Alespoň částečně s tím jde ruku v ruce i loajalita ulamá vůči svým chleboďárcům, tedy blízkovýchodním režimům. Vlády také nově organizují, budují, financují a provozují síť státních mešit, které tak mají lépe pod kontrolou. Stát si do své pečlivé péče bere také vzdělávání duchovenstva (islámští právníci a soudci, imámové mešit, recitátoři Koránu, muezzinové, učitelé v koránských školách či madrasách), a to pro jistotu pokud možno na všech stupních. Centrálně tak ovlivňuje kurikulum těchto škol a plošně prosazuje takové pojetí islámu, jež se hodí jeho zájmům, přičemž všechna ostatní pojetí vytlačuje a zakazuje. I to představuje historicky naprosto bezprecedentní situaci, protože po většinu dějin nebyli sunnitští duchovní nijak centrálně organizovaní a jejich vzdělávání se svým obsahem velmi lišilo v závislosti na osobnosti učitele, což vždy vedlo k relativně vysoké pluralitě názorů jednotlivých ulamá stran teologických, politických či právních otázek (jejich fatwy, tedy nábožensko-právní stanoviska, k nejrůznějším otázkám a aktuálním problémům se tak mohly lišit a dokonce si i vzájemně odporovat, nebylo to nic divného, stejně jako dnes není divné, když dva čeští právníci mají na tutéž věc minimálně tři různé a stejně dobře vyargumentované právní názory). Nad tím vším bdí státem zřizované Nejvyšší rady duchovních, Nejvyšší muftí státy zplnomocňovaní vydávat závazné fatwy a zejména Ministerstva duchovních záležitostí se svými regionálními pobočkami, kanceláři, úředníky, oběžníky, formuláři, vyhláškami, předpisy a – rozpočty, na nichž jsou duchovní závislí. Vzniká tak zárodek čehosi islámu donedávna neznámému, totiž sešněrovaného hierarchického organismu na způsob katolické církve, který však provozuje státní moc (Berkey 2007, Hefner 2007, Kepel 2002).

Oficiální ulamá mohou na věřící „politicky“ působit skrze veřejnou promluvu (chudba) tradičně zařazovanou před pravidelnou společnou páteční modlitbu. Chudba je pronášena z vyvýšeného minbaru v tzv. velké páteční mešitě. Prostání oficiální média tyto promluvy oficiálních duchovních z oficiálních státem kontrolovaných mešit pátek co pátek přenáší skrze televizní či rádiový signál do domácností, čajoven a dalších veřejných míst, aby se její poselství

doneslo i těm bratrům a sestrám, kteří o pátečním svátku holdují zcela jiným věcem než společnému duchovnímu usebrání. V počátcích islámu pravomoc pronášet chudbu náležela Prorokovi či šíitským imámům, poté byla svěřena chalífům či guvernérům měst. Šlo tedy vždy o bytostně praktickou a politickou záležitost spjatou s životem obce věřících, nikoliv jen o záležitost věroučnou a teologickou. Řečnická pravomoc sice postupně přešla na duchovní, avšak svůj charakter prostředku sociální mobilizace a politické orientace si uchovala dodnes.

Druhým tradičním prostředkem, kterým mohou prorežimní ulamá ve zcela nových podmínkách bojovat o „srdce a mysl“ věřícího obyvatelstva jsou nábožensko-právní stanoviska vydávaná k významným politickým či společenským událostem, nebo jako odpovědi na dotazy věřících (na mnoha internetových portálech dnes k mání ve formě FAQ – často kladených dotazů, televizní kanály taktéž nabízí relace vyhrazená nábožensko-právním stanoviskům duchovních k aktuálním politickým problémům či každodenním starostem prostých duchovních). Fatwá tedy ve svých právně laděných rozborech z náboženského hlediska vysvětlují a ospravedlňují všechny důležité kroky režimů a také jejich politickou pozici. Za tímto účelem vlády jmenují vybrané, spolehlivé a předem prověřené duchovní do hodností nejvyššího muftího té které země (tuto funkci zřídily jak monarchie jako Saúdská Arábie, Maroko či Omán, tak také sekulární režimy typu Alžírsko, Egypt, Sýrie či Irák éry Saddáma Husajna) (podle Mendel 2008).

Blízkovýchodní „politruční“ v podobě oficiálních duchovních tak v celém regionu ve druhé půli 20. století ve službách svých nejrozličnějších režimů již stačili ve jménu islámu zdůvodňovat kde co. V Egyptě byli v éře prezidenta Násira (1952-70) povoláni, aby konzervativnějším spoluobčanům vysvětlili nutnost regulace porodnosti, ospravedlnili a povzbudili jejich vklady finančních úspor v bankách namísto jejich schovávání do matrací a zejména jazykem islámu národ nadchli k budovatelství a vysvětlili arabský socialismus jako nic menšího než správně pochopený islám (srov. Starrett 1998). Následující prezident Anwar Sadat (1970-1981) si od ulamá nechal mimo jiného vypracovat souhlas s uzavřením nepopulární mírové smlouvy s Izraelem (1979), ale také potřeboval ospravedlnit ještě nepopulárnější neoliberální ekonomické reformy naservírované Egyptu Mezinárodním měnovým fondem (systém splácení úroků ze zahraničních půjček, omezení státních dotací na základní potraviny, snížení sociální pomoci potřebným, propouštění ze zetřihlovaného státního sektoru).

Egyptská vláda (Hefner 2007, Kepel 2002) si také ochočila na politické moci vždy nezávislou tisíciletou káhirskou univerzitu al-Azhar. Ta měla vždy dobré jméno jako špičkové

středisko islámské vzdělanosti nejen v Egyptě, ale i daleko za jeho hranicemi v celém sunnitském islámském světě (zhruba 90 % světových muslimů, tedy hodně přes miliardu lidí). Z jejích vyučujících vláda učinila státní zaměstnance, vedení univerzity si již nevolí na státu nezávislá akademická obec ze svých řad, ale je pro všechny případy jmenováno přímo samotným prezidentem (po roce 1961). Jejím nejvyšším představitelem byl takto kupříkladu jmenován loajální šejk Tantáwí (1996-2010), který se proslavil svým liberálním postojem ve věci náboženského odsouzení předislámského zvyku ženské obřízky a zasazoval se o větší zastoupení žen na vyšších vládních a úředních postech. Také ale na půdě univerzity studentkám zakázal nosit nikáb, protože islám prý nic takového nevyžaduje a kromě náboženského přesvědčení tím ženy mohou demonstrovat i své politické názory, tedy sympatie s opozičním Muslimským bratrstvem (soud zákaz s poukazem na náboženské svobody zvrátil). Ještě větší nevole vzbudilo šejkovo ospravedlňování vládního vyjednávání s Izraelem (šejk si před kamerami demonstrativně potřásl rukou s tehdejší izraelským premiérem Šimonem Perésem, jenž byl nakloněn dohodám s Palestinci). Hotové pozdvižení pak přišlo, když slovatný ulamá otevřeně ospravedlňoval úroky v bankovníctví a hlavně permanentě vyhrožoval novinářům, kteří psali kriticky na adresu prezidenta Mubaraka nebo se dokonce odvážili informovat o jeho chatrném zdraví (pro příliš aktivní žurnalisty žádal jako trest osmdesát ran bičem). Současný šejk al-Azharu, Ahmed al-Tayyib (od roku 2010), zosobňuje ochočenost egyptských duchovních dovedenou do naprosté dokonalosti. Kromě své nové funkce je totiž zároveň přítelem současného egyptského prezidenta, vysoce postaveným členem vládní Národní demokratické strany a také již řadu let nejvyšším muftím Egypta. Jeho nepřátelství s opozičními Muslimskými bratry je dobře známo, již ve své děkanské funkci na univerzitě nechal rozehnat jednu z jejich demonstrací na vysokoškolském kampusu (r. 2006). Hned po nástupu do funkce se nechal slyšet, že al-Azhar bude baštou tolerance a umírněnosti proti extremismu a fanatismu a také zdůraznil, že všechna svá rozhodnutí bude činit pro dobro al-Azharu, Egypta a islámu. Nicméně jeho kariéra zatím ukazuje spíše logiku, která říká, že co je dobré pro režim Mubaraka, je dobré i pro Egypt, al-Azhar a islám. Jakákoliv vážná opozice vůči autoritářskému režimu pak má solidní šanci, že bude označena za extremisty a fanatiky nezávisle na tom, co hlásá a činí (podle Hackensberger 2010). Shrnuto a podtrženo, dnešní tah egyptského režimu na podmanění duchovních z uznávaného a prestižního al-Azharu velmi připomíná o dvě stě let starší strategii Napoleona z dob jeho slavné vojenské expedice (1798-9). Vědom si relativní slabosti své armády, a tedy nedostatečné hrubé síly

k bezproblémové okupaci rozlehlého Egypta, vedly jeho první kroky právě k šedesáti nejvýše postaveným ulamám al-Azharu. Ty se snažil (nakonec neúspěšně!) získat na svou stranu s tím, že oni pak získají na jeho stranu i zbytek bohobožných věřících egyptských, protože jazykem islámu přesvědčivě ospravedlní francouzskou koloniální přítomnost (srov. Said 2008).

Předskokana moderních blízkovýchodních snah o důsledné podmanění duchovních a vytvoření oficiálního islámského náboženství, které by bylo kompatibilní se zájmy politické moci, lze spatřovat v Turecku. Turecká republika v tomto ohledu sice o několik dekád předběhla ostatní státy regionu, je však poněkud zkratkovitě vidět v tureckém sekulárním modelu něco specifického a zcela výjimečného. V určité míře a s různými důrazy podobným vývojem prošly téměř všechny blízkovýchodní republikánské či socialistické režimy. Turecký sekularismus (srov. Massicard 2005, Pirický 2006) totiž v žádném případě neznamena ani oficiální ateismus, ale ani odluku státu a náboženství (o separaci státu a církve nemůže být v islámu samozřejmě řeči) nebo snad rovnost všech vyznání a jejich uznání ze strany neutrálního státu (islám je oficiální náboženství státu, každý Turek je po svém narození automaticky úředně označen za muslima, pokud takto nechce být v očích státu viděn, musí sám iniciovat zdlouhavý byrokratický proces). Naopak v něm jde o důslednou kontrolu státní moci nad náboženstvím, o monopol režimu na prosazování určité žádoucí verze islámu (sunnitského islámu hanáfíského směru) na úkor všech ostatních, nežádoucích a zakazovaných (samozřejmě je stěžejní součástí tureckého laicismu nahrazení islámského práva, soudnictví a školství sekulárními a západně inspirovanými protějšky těchto institucí, avšak i k tomuto vývoji došlo o něco později a v různé míře také od Maroka a Egypta až po Írán). Za tímto účelem byl zřízen všemocný Direktoriát pro náboženské záležitosti (Diyanet İşleri Başkanlığı, založen 1924) přímo podřízený premiérovi. Direktoriát ve svých státních školách školí duchovní připravující se na dráhu kazatelů, dělá z nich státní zaměstnance placené ze státního rozpočtu a pracující se státním souhlasem a také ovlivňuje a kontroluje obsah pátečních kázání, která duchovní pronášejí. Rozpočet úřadu dnes přesahuje rozpočet ministerstva průmyslu (v roce 2002 přes 400 milionů euro), spravuje síť 75 tisíc státních mešit, dává práci 90 tisícům úředníků a dalším 75 tisícům zaměstnanců na různých pozicích, což z něj činí jednoho z největších zaměstnavatelů v zemi. Cílem Direktoriátu od počátku bylo vychovávat duchovní tak, aby ospravedlňovali vládnoucí režim a nastolený republikánský sociální řád.

Protipólem „sekulárního“ Turecka s dokonale ochočenou armádou oficiálních duchovních je patrně Saúdská Arábie, která představuje jedinou blízkovýchodní zemi, kde si ulamá do

dnešních dnů uchovali ústřední roli a určitou nezávislost na státu. I zde jsou ale duchovní většinově loajální vůči režimu a legitimizují kroky politické moci. Ke sjednocení beduínských kmenů a založení monarchie na Arabském poloostrově došlo v 18. století právě díky symbióze královské rodiny Saudů a ortodoxních duchovních kolem Mohameda al-Wahhába. Dodnes se pak legitimita královské moci opírá o loajální duchovní sjednocené v Nejvyšší radě ulamá. Stejně jako jinde, i nejvyšší muftí Saúdské Arábie skrze své fatwy podporuje a nábožensko-právním jazykem islámu směrem k obyvatelstvu ospravedlňuje nejrůznější politická rozhodnutí monarchie. Již reformě naladěný král Fajsal (1964-1975) proměnil duchovní v placené státní zaměstnance, kteří mu poté svými fatwami ospravedlnili do té doby neslýchané novoty typu zahájení televizního vysílání (pro jistotu i tak začalo recitací Koránu) nebo základní a střední vzdělávání dostupné nejen pro chlapce, ale i pro dívky. Slavná je též fatwa veřejně hájící do té doby rouhačský názor, že Země obíhá kolem Slunce. Režimu i oficiálním duchovním pak pořádně zatrnulo v roce 1979, kdy se islamističtí kritici monarchie inspirovaní iránskou revolucí a očekávající brzký příchod mahdího a konce světa v souvislosti s koncem století (dle islámského kalendáře šlo o první den roku 1400) zabarikádovali i s ženami a dětmi ve Velké mešitě v Mekce. Nakonec se je režimu z posvátného okrsku, kde není povoleno jakékoliv násilí, podařilo vytlačit až s pomocí amerických (!) protiteroristických jednotek. Tento skandál nakonec musel svou fatwou posvětit nejvyšší muftí Ibn Báz. Do podobně nezáviděnhodné situace se muftí dostal znovu po invazi Saddáma Husajna do Kuvajtu (1990), kdy irácké tanky bezprostředně ohrožily saúdsko-arabskou Východní provincii s nejvydatnějšími ropnými poli v zemi (a potažmo na světě). Velmi zdráhavě v této situaci vydal fatwu ospravedlňující bleskovou dislokaci půlmilionové americké armády (operace Pouštní štít) v Saúdské Arábii, a to v bezprostřední blízkosti nejposvátnějších míst islámského světa (argumentace fatwy vycházely mimo jiné z příkladů, kdy se Prorok obrátil na pomoc k nemuslimům)²¹⁷.

Rostoucí sociální a politické napětí v monarchii (cílem kritik je již po desetiletí nerovná dělba pohádkových zisků z ropy, přítomnost cizinců v blízkosti svatých míst, údajná bezbožnost krále a časté skandály několika set princů) proto bylo s pomocí řady dalších nábožensko-právních

²¹⁷ Spektakulární simultánní teroristické útoky na americká velvyslanectví v Keni a Tanzanii v r. 1998 se odehrály v den výročí povolení vstupu amerických vojsk do Saúdské Arábie v rámci operace Pouštní štít (v r. 1990). Bin Ládín, pravděpodobný strůjce těchto útoků, se právě po roce 1990 definitivně rozešel ze saúdským režimem, když byla uctivě odmítnuta jeho nabídka, že bezpečnost hranic Saúdské Arábie zajistí se svými afghánskými veterány namísto Američanů. Útoky zároveň protestovaly proti setrvání amerických jednotek v zemi dávno poté, co byl Saddám Husajn vytlačen z Kuvajtu a Saúdské Arábie již žádné bezprostřední nebezpečí nehrozilo (Kepel 2004).

dobrozdání z pera loajálních duchovních přesměrováno na náhradní cíle. Stejně jako Írán, i Saúdská Arábie vydala roku 1989 fatwu požadující smrt pro Salmana Rushdieho (autora provokativních a urážlivých Satanských veršů), ale podobně také proti dalším kriticky smýšlejícím a svobodně se vyjadřujícím intelektuálům (řada z nich neměla zdaleka takové štěstí jako S. Rushdie a dnes již dávno nežije). Za úhlavní nepřátele byli později v podobném duchu označeni také šíité a pokračovaly teologické slovní přestřelky s Íránem. Nej dramatičtější důsledky ale patrně mělo, když Ibn Báz svou fatwou vyhlásil protisovětský džihád v Afghánistánu za kolektivní náboženskou povinnost všech muslimů, přičemž saúdský stát boj proti SSSR štědře podpořil finančně i logisticky. Nezamýšleným důsledkem snahy dodat královské rodině legitimitu s pomocí podpory duchovními vyhlášeného afghánského džihádu a přesměrovat pozornost stále kritičtější smýšlející mladé generace od rodiny Saúdů na nového nepřítele v podobě Sovětského svazu byla vlna teroru po návratu ostřílených saúdsko-arabských veteránů z afghánského bojiště počátkem 90. let 20. století. Další vlna teroru namířená proti královské rodině, oficiálním ozbrojeným složkám a americké armádě dislokované v zemi se zemí prohnala po pádu afghánského Tálibánu v roce 2001 (řada bojovníků se tehdy vrátila do země a funguje v rámci nezávislých buněk společně pojmenovaných jako Al Kajda na Arabském poloostrově). Podobné bumerangové efekty přináší státní strategie posilování role oficiálních duchovních ve společnosti (monarchií zdůrazněná po obsazení Velké mešity náboženskými radikály v roce 1979). Jedním z jejích důsledků je ztotožnění ulamá s dlouhou řadou nepopulárních politických kroků vlády, které se na zakázku politických elit snaží islámským jazykem ospravedlňovat. Posiluje se tak role náboženské argumentace ve společnosti a politice, ale zároveň klesá prestiž provládních ulamá na úkor duchovních vůči monarchii kritických, ale zejména na úkor nejrůzněji zaměřených samozvaných kazatelů (podle Kepel 2004: 152-196, Beránek 2007, Ťupek 2007).

Spoléhání blízkovýchodních politiků na autoritativní hlas tradičních islámských duchovních se v asi nejvypjatější podobě projevilo při zorganizování mezinárodního protiteroristického summitu v Egyptě (v roce 1996). Tehdy vrcholila vlna sebevražedných atentátů Hamásu namířená proti Izraelcům. Jejich rostoucí popularita a projevy podpory palestinskému boji v celém arabském regionu (právě v této době začíná vysílat satelitní televize al Džazíra se svým zpravodajstvím podrobně mapujícím dění v Palestině) pak v kombinaci s džihádem vedeným radikálními opozičními islamisty v dalších zemích (hlavně Egypt a

Alžírsko) vedly k obavám, aby sebevražedné teroristické útoky masově nezachvátily celou oblast a jednou pro vždy nesmetly dosud vládnoucí režimy. Vládami oslovení špičkoví islámští právníci se ve svých fatwách vzájemně lišili v tom, že buď sebevražedné útoky odsuzovali za všech okolností (např. saúdskoarabský Ibn Báz v tomto důsledně hájící zájmy Saúdské Arábie a dalších režimů obávajících se epidemie ozbrojeného džihádu po vzoru Alžírsko či Palestiny), nebo velmi pečlivě a úzkostlivě odlišili podporu palestinského boje od užití metody sebevražedných atentátů v ostatních případech (např. egyptský šejk Tantáwí) (podle Kepel 2008)²¹⁸.

Úpadek tradičních náboženských autorit ve světě islámu a konec jejich odvěkého monopolu na výklad náboženství je nejčastěji dáván za vinu expanzi vzdělávacích systémů (rodí se nová solidně vzdělaná a sebevědomá vrstva obyvatelstva domnívající se, že dokáže minimálně stejně dobře, ne-li lépe, jako klasicky vzdělaní ulamá interpretovat islám) nebo šíření masových médií (na internetu či satelitních stanicích se lze setkat s širokou škálou interpretací islámu z úst duchovních i laiků, věřící tedy již nejsou odkázáni pouze na pohled svého imáma z lokální mešity) (srov. Kropáček 2002, Starrett 1998). Minimálně stejně silně však k úpadku prestiže tradičních duchovních autorit přispěly – paralelně se změnami ve vzdělávací a mediální oblasti probíhající – politiky jednotlivých blízkovýchodních států vůči ulamá. Režimy se pod dojmem postupující krize legitimacy své moci stále více obracely ke klasicky vzdělaným duchovním a snažily se s jejich pomocí získat ztracenou oprávněnost. Tentokrát tedy již ne s odkazy na sekulární ideologie a budování pozemských Rájů, ale s pomocí odkazů na islám. Většina tradičních duchovních se proto v druhé polovině 20. století stala zaměstnanci státu a postupně se dostala do příliš viditelného područí politické moci (zvláště v případě některých zemí, např. Maroka, Saúdské Arábie, Egypta, Turecka). Zdiskreditovala se tak a rezignovala na svou tradiční funkci „štěkáčích psů“ kritizujících z pozice islámu nejzávažnější prohřešky vládců. Tento uvolněný prostor záhy zaplnili „laičtí“ islamisté beroucí si na mušku autoritářské vlády a zpochybňující oprávněnost jejich vlády právě s poukazy na rozpor jejich vládnutí s ideálními předpisy islámu (např. z pozice moci neprosazují správné a nezakazují zavrženíhodné) (Kepel

²¹⁸ Džin však již byl vypuštěn z lahve. Poprvé v mnohaleté historii sunnitského islámu se část ulamá hlavního proudu pustila do krkolomného ospravedlňování sebevražedných útoků, byť ve specifickém případě Palestiny (poukaz na extrémní podmínky okupace ze strany Izraele a obranný charakter boje, kdy všechny dosavadní kroky selhaly a předmětem obrany jsou nejzákladnější hodnoty jako půda, islám a čest). Nejružnější militanti ale záhy začali spatřovat analogie s palestinským odporem všude možně, především ve vlastních konfliktech (obrana islámu či pravověrných muslimů před útlakem). Elasticky a flexibilně byla proto argumentace nábožensko-právních dobrozdání původně ospravedlňujících jen palestinský džihád aplikována jinde (zaujala i bin Ládina, Kepel 2008).

2002: 48-54). Zároveň si však islamisté berou na mušku také tradiční duchovní, kteří se spráhli se státem a v jeho zájmu se snaží monopolně interpretovat náboženské texty. Jejich auditorium pak tvoří ti, kdo nejsou spokojeni s pokryteckým či nudným islámem v podání oficiálních ulamá. V tomto ohledu je dnešní politický islám k nerozeznání od křesťanské reformace. Také protestanté totiž svého času vystupovali proti těm tradičním náboženským (katolickým) autoritám, které ohýbaly víru hlavně tak, aby se to hodilo státní moci a podpořilo zachování stávajícího ekonomického i politického řádu, přičemž na Boha, spásu a morálku poněkud pozapomínaly (Goldberg 1991, Starrett 1998).

Dalším nezamýšleným důsledkem politiky podmaňování si duchovních je dlouhodobá popularizace nábožensko-politického způsobu argumentace ve veřejném prostoru (oficiální ulamá veřejně ospravedlňuje politické kroky vlád s pomocí pátečních kázání a zveřejňování nábožensko-právních dobrozdání). Neustálé rozlišování představitelů blízkovýchodních zemí a jejich loajálních duchovních (a zejména po 11. září 2001 oblíbený sport západních publicistů, analytiků, akademiků i politiků) mezi islámem umírněným a revolučním, apolitickým a politickým, otevřeným a fanatickým, nenásilným a násilným, tolerantním a netolerantním, správně a špatně pochopeným odkazuje ke snahám prosadit takovou interpretaci islámu, která bude fungovat jako ono známé náboženské opium Karla Marxe (tedy forma falešného vědomí vyhovující zájmům dominantní vládnoucí třídy) či prostředek zvnitřnělé disciplíny Michaela Foucalta. Jestliže je fundamentalismus či islamismus stávající mocí a jejími západními spojenci pochopen jako heroin arabské ulice, sufismus a další apolitické formy islámu mají být jejím spolehlivým metadonem. Jestliže se nejsou muslimské populace ve své většině schopné zbavit závislosti na svém náboženství, musí nastoupit substituční léčba a podávání náhražek, které alespoň maximálně otupí sociální apel a politický rozměr přítomný v islámu (Doumato a Starrett 2007). Ve skutečnosti však oficiální islám v podání pro-režimních ulamá neplní funkci politického anestetika, nýbrž postupně popularizuje islámský diskurz jako takový. A ten je politicky potenciálně velmi výbušný. Z islámu se tak stává jazyk všech klíčových politických bitev. Stává se pravidlem, že vše musí být diskutováno, ospravedlněno a vyloženo s ohledem na islám. Proto se s ním ohání nejrůznější protichůdné zájmové skupiny, přičemž tak jen mimoděk dále popularizují politickou rovinu a aspekty islámu. Oficiální ulamá tedy uvedli v život mohutný islámský diskurz o politice, nicméně ho již nejsou nadále schopni monopolizovat a kontrolovat, protože se stal předním tématem široké veřejnosti a začal si žít svým vlastním životem.

Důsledkem ztráty monopolu a autority tradičních ulamá jsou k neúspěchu odsouzené výroky a apely, jako například v případě egyptského ministra náboženských věcí prosazujícího politickou linii oficiálních duchovních: „Zbožnost je otevřená a přístupná všem (...) Ale náboženství – teologie, aplikovaná etika a dogma – je zapotřebí přenechat specialistům (...) Problém naší mládeže je, že chce vše soudit a ve výsledku máme zabíjení, rozepře, polarizaci, ničení a strach, to vše ve jménu náboženství (...) Mládež potřebuje poznat skutečnou pravdu islámu“ (Starrett 1998: 175).

Konečně, problémem ulamá a autoritářských režimů v jejich zápolení s opozičními islamisty je v tomto ohledu také souboj o interpretaci reality, nikoliv jen spor o výklad islámu. I kdyby se nakrásně duchovním podařilo prosadit apolitické, mainstreamové a vůči režimům celkem vstřícné pojetí víry obhajující status quo, islamisté mohou s úspěchem poukazovat na skutečnost, že v reálném světě zuří nekompromisní a apokalyptický střet sil dobra a zla, světla a tmy, Boha a ďábla. Veškeré dílčí politické spory či zdánlivě izolované sociální problémy pak mohou být uvedenou náboženskou optikou viděny jako součást zásadního střetu s postupujícími a útočícími silami Satana. Přitom i v umírněných verzích islámu hlavního proudu (a ve všech dalších náboženstvích) se stává povinností každého správného věřícího postavit se na obranu dobra proti agresorovi, ať již agrese nabývá jakýchkoliv a jakkoliv rafinovaných podob (jsou-li vyčerpány všechny ostatní možnosti, pak i silou a s použitím násilí) (srov. Juergensmeyer 1994). Režimy, úlisní oficiální duchovní i západní spojenci proto v žádném případě nemohou spoléhat na současnou taktiku propagace údajně umírněných, nenásilných a apolitických verzí islámu. Všechny verze víry v sobě totiž skrývají potenciál apokalyptického čtení každodenního světa a z toho plynoucích požadavků vyzývajících souvěrce k nutné sebeobraně. Úspěch islamistů je tak dán tím, do jaké míry a jak široce se jim podaří tuto optiku zpopularizovat v populaci věřících spoluobčanů. Na Blízkém východě tedy prorežimní ulamá v souboji s opozičními islamisty podstupují dva paralelně probíhající interpretační střety – konflikt o výklad reálného každodenního dění a konflikt o výklad islámského náboženství.

Celkovým nezamýšleným důsledkem vládních politik namířených na podmanění ulamá je plíživý úpadek prestiže tradičních duchovních autorit v očích veřejnosti a také definitivní ztráta jejich monopolu na výklad islámu, ale i sociální reality, což je neméně důležité. Paralelně s tím dochází z podnětu vlád k široké popularizaci islámského diskurzu v politice. Vlády se však postupně ocitají ve vleku stále silnějšího prolínání politiky a nábožensky laděných argumentací,

kteře vřak pŕvodyně samotně uváděly v ŕivot a podporovaly. Nejprve mělo náboženství ve službách moci jen zdůraznit islámskost fasády upadajících autoritářských režimů, dnes jim vřak rychle přerůstá přes hlavu a skřze jazyk islámu se svádí vŕbec nejurputnější politické bitvy s opozicí.

(10) Ropná renta, mocenská pyramida a socioekonomické odcizení elit

Blízkovýchodní režimy se dlouhodobě chovají jako typičtí rentiéři. Vesměs koncentrují politickou moc a akumulují ekonomické bohatství díky kontrole pohádkových příjmů z těžby a exportu ropy (zejména Írán a arabské státy Perského Zálivu, menšími zásobami ale disponují prakticky všechny arabské státy). Neméně stěžejní roli hraje také těžba a export zemního plynu (zejména Alžírsko a Libye) (Klare 2004, Richards a Waterbury 2008). Režimy se vřak naučily těžit i z provozování dalších „neproduktivních“ aktivit (viz dále). V blízkovýchodním regionu se nachází asi dvě třetiny světových zásob ropy a velká část dnešních těžebních kapacit (Brzezinsky 1999, Bičík 2000, Cílek 2007). Na „černém zlatě“ jsou ale nepřímě závislé i ty blízkovýchodní režimy, které ji samotně skoro vŕbec netěží (jde o tzv. rentiérské státy druhého řádu, srov. Albrecht a Schlumberger 2004). Každoročně získají regionálním přerozdělením ropného bohatství úctyhodných 22 miliard euro (Hybášková 2006). Těžba nafty blízkovýchodním diktátorům umožnila zabetonovat své politické pozice, a do 21. století se tak při ŕivotě udržely režimy, které by bez ropné renty nejspíše neměly šanci přeŕít (Luciani 2009).

Naftou či plynem méně oplývající arabské režimy pak akumulují bohatství v rámci úzké spřízněné klientely díky monopolní kontrole jiných „nezasloužených“ zdrojů či pozic. Například Maroko představuje světově nejvýznamnějšího vývozce fosfátů (pokřývá 40 % světového exportu) a spolu se Západní Saharou (anektovanou v r. 1975) disponuje 75 % světových loŕisek této strategické suroviny. Egyptská politická elita si pro změnu každoročně rozdělí kolem 2 miliard dolarů získaných z provozu znárodněného Suezského průplavu. Další zhruba 2 miliardy dolarů do Káhiry každoročně přicházejí ze Spojených států v rámci zahraniční pomoci. Ne ŕe by Egypt patřil k těm nejchudším státům Afriky odkázaným na humanitární či rozvojovou pomoc, zdejší sekulární diktatura vřak dlouhodobě platí za nejdůležitějšího spojence USA v arabském světě. Egypt má strategickou geografickou polohu, počítá se za nejlidnatější a nejvlivnější arabský stát, podepsal mírovou dohodu s Izraelem (1979) a od té doby hraje důležitou roli v mediaci izraelsko-palestinském konfliktu (Ottaway 2010). Proto režim v Káhiře ze Spojených

států dostává druhou největší zahraniční pomoc (více peněz z USA dostává již jen Izrael). Kromě vojenské a finanční pomoci do Egypta proudí hlavně pomoc potravinová, z níž režim jen část distribuuje potřebným. Zbytek se rozprodá na černém trhu, přičemž opět profitují skupiny blízké moci (srov. Cílek 2011). Naprosto analogickou situaci najdeme také v Jordánském království, kde zahraniční pomoc z Washingtonu dlouhodobě představuje okolo 6 % hrubého domácího produktu země (Zakaria 2004).

Konečně, méně surovinovým bohatstvím oplývající blízkovýchodní režimy se v duchu rentiérství naučily zpoplatňovat také mezinárodní peněžní transfery (tzv. remittance). Ty svým rodinám a příbuzným zasílají osoby blízké, jež se rozhodly emigrovat na Západ (USA, Evropská unie) nebo na čas odejít za prací do ropných monarchií Perského zálivu, kde se v řadě sektorů hospodářství spjatých s těžebním byznysem či ve stavebnictví a službách nedostává pracovních sil (tyto dva hlavní směry blízkovýchodní migrace jsou přibližně stejně silné a významné). Naprosto klíčovou roli proto remittance hrají hlavně v menších a surovinově chudších blízkovýchodních zemích s výraznou diasporou osob žijících v zahraničí. Zejména tedy v případě Jordánska (22,7 % HDP) a Libanonu (24,4 % HDP). Velmi důležité jsou také v Maroku (9,0 % HDP), Jemenu a Egyptě (po 6,0 % HDP) či v Tunisku (5,0 % HDP)²¹⁹ (srov. UN Human Development...2009).

Paradigma ropné renty (podle Luciani 2009, srov. také Lewis 2003b) je při popisu většiny blízkovýchodních diktatur nelítostně přímočaré. Normální stát je v tomto pohledu nástrojem zdaňování vlastního obyvatelstva. Je na společnosti a její ekonomické kondici závislý, aby byl schopen financovat svůj vlastní chod. Proto musí dbát alespoň na nejzákladnější důvěryhodnost svého fungování a transparentnost při nakládání se svěřenými veřejnými prostředky. Od toho se odvíjí základ jeho legitimacy v očích obyvatelstva, kterou lze v minimalistické zkratce vyjádřit jako „No taxation without representation“ (Žádné zdanění bez zastoupení). Paradigma ropné renty pracuje právě s abstrahovanou představou dějin západních demokracií jako příběhu postupného růstu systematického zdanění obyvatelstva ze strany státu, které bylo provázeno sílícími tlaky na politickou reprezentaci občanů, kteří se tak hlásili o větší slovo při nakládání s těmito státními příjmy (nejprve těch občanů, kteří platili největší daně, poté odstupňování váhy

²¹⁹ Z hlediska podílu na hrubém domácím produktu jsou bezkonkurenčními světovými rekordmany chudičky a válkou zničený Tádžikistán (46 % HDP) a Moldávie (38 % HDP). Pro srovnání uveďme, že v případě Ukrajiny tvoří remittance zasílané domů ukrajinskými dělníky zhruba 3,9 % HDP. Případně skutečnost, že remittance zasílané zahraniční tureckou komunitou do Turecka jsou jen 0,2 % HDP Turecka (Human Development...2009).

hlasu právě dle daňové zátěže toho kterého občana, nakonec ustavení všeobecného a *rovného* hlasovacího práva).

Oproti tomu rentiérský stát není životně závislý na zdaňování vlastního obyvatelstva. Díky kontrole ohromné ropné renty a jejímu přerozdělování ve společnosti se naopak spíše společnost stává závislá na státu. Stát tak má své obyvatelstvo doslova na výplatní pásce, a to díky finančním příjmům z prodeje surovin proudícím do státní kasy ze zahraničí. Ze státu se primárně stává nástroj utrácení, přičemž legitimita vládní moci se odvíjí spíše od štědrosti a způsobu rozdělování petrodolarů. Stát se tak společnosti nemusí zpovídat, ani hledat legitimitu skrze volby. Společnost pak zdola nevyvíjí dostatečně velký tlak na demokratizaci poměrů, protože analogicky k normálnímu státu platí logika „No representation without taxation“ (Žádné zastoupení bez zdanění)²²⁰. V této situaci je ropa (či další výrazný příjem ze zahraničí pocházející z aktivit rentiérské ekonomiky) hotovým prokletím. Prakticky žádný vládce totiž neodolá svodům zneužít kontrolu obrovského bohatství plynoucího z ropné renty ke kumulaci výlučné politické moci (jediný výrazný exportér ropy s demokratickým zřízením je Norsko, viz dále). Speciálně na Blízkém východě pak vládci chápou stát jako své vlastnictví, téměř jako součást vlastní domácnosti (podobně jako středověcí feudálové chápali své území a svěřené poddané obyvatelstvo). Přerozdělování zisků z ropné renty slouží jako hlavní mechanismus udržování autoritářské moci. Jde o způsob udržování trvalého napětí mezi jednotlivými složkami segmentované kmenové společnosti, ale ve výsledku i celkové rovnováhy politického systému (neformální dělení petrodolarů je vysoce nerovnoměrné z hlediska kmenů, klanů, regionů, sociálních i konfesijních skupin, zvýhodněné segmenty populace pak nekompromisně podporují své diktátory). Ropná renta tak ve finále na dlouho zabetonovala blízkovýchodní nedemokratické režimy, které byly v regionu přítomny již před započatím masivní těžby. Také jasně ukazuje na skutečnost, že mezinárodní závislost na těžbě a exportu ropy je oboustranná, není životně důležitá jen pro Západ, ale také pro přežití blízkovýchodních autoritářů. Bez těžby a exportu ropy by dnes byla politická mapa Blízkého východu pravděpodobně podstatně odlišná.

Ropná renta způsobuje ekonomické a politické štěpení regionu, vzniká jakýsi dvourychlostní Blízký východ. Předpovídá, že režimy hlavních ropných těžařů mají poněkud větší

²²⁰ Vývoj a stupňování sociálních konfliktů v západní Evropě 18., 19. a 20. století bylo reakcí obyvatelstva na rostoucí požadavky státu (daně, ale také například odvody do armády) a rostoucí požadavky sílících kapitalistů (pracovní doba, mzda, zabírání a ohrazování obecních pozemků, cena základních potravin) (Tilly 1986). Státy tedy po svých občanech chtějí daleko více než „jen“ platit daně (například sloužit v armádě a umírat ve válkách). Výsadní roli zdanění při demokratizaci a tlaku občanů na politickou participaci tak je zapotřebí brát s rezervou.

šanci udržet svou moc. Naopak sklonem k politické nestabilitě by měly trpět zejména režimy s menší rolí rentiérského charakteru státní ekonomiky, které nedisponují takovými prostředky k „uplácení“ vlastního obyvatelstva (např. Albrecht, Schlumberger 2004, Luciani 2009). Jiní autoři však naopak tvrdí, že jsou to především rentiérské státy, které v dlouhodobém horizontu směřují ke kumulaci společenského napětí a nezadržitelnému výbuchu politického násilí. Například podle amerického politologa M. Klara (2004) představuje těžba ropy v regionu Perského zálivu – ale i v oblasti střední Asie, Kavkazu či některých afrických zemí jako je Nigérie, Súdán či Angola – významný faktor prohlubující se vnitřní destabilizace, intenzivního vnitropolitického soupeření a zrodu lokálních ozbrojených konfliktů. Autoritáři totiž plně v duchu paradigmatu ropné renty dokáží zdroje získané z exportů černého zlata kontrolovat, monopolizovat a přerozdělovat v rámci úzké a izolované mocenské elity. Z přílivu petrodolarů tak profitují jen političtí příznivci, státní byrokratický aparát, vždy privilegovaná policie, tajné služby a hýčkaná armáda. Avšak naprostá většina společnosti je z dělení ropné – či jiné – renty zcela vyloučena. Často pak přežívá s bídým příjmem. To vede k politickému napětí a sociální polarizaci blízkovýchodních zemí, což je důsledkem souběhu „nezaslouženého“ surovinového (nebo jiného do ciziny exportovatelného) bohatství a existence silných autoritářských režimů.

Prohlubující se destabilizace podryvá postavení režimů, které musí čelit stále ostřejší kritice opozičních, od ropných a dalších příjmů odstavených, skupin. Úzké mocenské elity profitující z ropné renty se proto s železnou pravidelností uchylují pod ochranu silného vnějšího protektora. Nejčastěji Spojených států (Saúdská Arábie, Kuvajt, Katar, Bahrajn, Ázerbajdžán, Írán do r. 1979), ale také Ruska (střední Asie, Kavkaz). Toto spojení se však v dlouhodobějším horizontu stává z hlediska režimů spíše přítěží než výhodou. Vlády totiž začínají být stále více kritizované z nevýhodného výprodeje nerostného bohatství do zahraničí (např. většina zisků z obchodu s ropou či plynem zůstává ve vyspělých západních zemích) a hlavně z kolaborace s „bezbožnými“ cizinci, jejichž ekonomická a vojenská přítomnost je s postupujícím úpadkem legitimacy ropných režimů stále viditelnější a dráždivější. Snaha stabilizovat režimy s pomocí vnější síly je proto kontraproduktivní a z dlouhodobého hlediska vede spíše k prohlubování nestability (Klare 2004). S podobnými potenciálními dopady se v ropou nasáklých regionech světa (např. Súdán) stále více angažuje i Čína (Zakaria 2008).

Z charakteru složité těžby ropy a zemního plynu (hluboce ložený zdroj s nutností velkých a dlouhodobě stabilních investic předpokládajících vytvoření rozsáhlé infrastruktury) a jejich

výrazné geografické koncentrace (ropná pole jsou koncentrována na rozdíl od například diamantů, kávy, drahého tropického dřeva, kaučuku či drogistických plodin) vyplývá, že se konflikt o kontrolu ropných příjmů mezi elitou a kontra-elitou manifestuje dvěma způsoby. Jednak bojem o vládu nad státem a pokusy o převraty v případě zdrojů centrální vlády geograficky blízkých (např. Alžírsko, Irák-Kuvajt, Jemen, v méně vyostřené podobě v dalších arabských státech, ale také třeba v Kolumbii). Nebo naopak separatismem snažícím se politicky odtrhnout ropou nasáklé území centrální moci vzdálenější (např. jižní Súdán, irácký Kurdistan, indonésy Aceh, Čechensko, Angola-Cabinda nebo Maroko-Západní Sahara v případě fosfátů) (Tomeš 2009). Sázky v soutěži konkurenčních politických sil jsou skutečně bezprecedentně vysoké. Je možné mnoho získat, ale také mnoho ztratit.

Dle logiky rentiérských států tedy není náhodou, že ze všech významných exportérů ropy a zemního plynu představuje pouze Norsko demokratický stát (Lewis 2003b). Významná těžba a export ropy či zemního plynu vede ke stabilizaci a upevnění toho typu politického režimu, který se v dané zemi vyskytoval již před započatím těžby (Luciani 2009). Již samotný výčet členských zemí Organizace zemí vyvážejících ropu (OPEC), která dnes zajišťuje okolo 40 % světové spotřeby ropy a kontroluje dvě třetiny jejích zásob, mluví sám za sebe. V defilé dvanácti států se vedle islamistického Íránu nachází sedm arabských monarchií či vojenských diktatur (Saúdská Arábie, Spojené arabské emiráty, Katar, Kuvajt, Alžírsko, Libye a donedávna Irák). Naopak ani jedna členská země ropného kartelu není zemí plně demokratickou; součástí této „party“ je ještě také křesťansko-muslimská Nigérie ovládaná muslimskými důstojníky ze severu země, autoritářská Venezuela, Ekvádor a nejnověji Angola (Cílek 2007, Bañouch, Fedorko 2000). Všude tam, kde ropa a zemní plyn (nebo jiná nerostná surovina či lukrativní přírodní zdroj jako jsou diamanty, drogy, zlato nebo koltanová ruda) představuje více než 50 % hodnoty exportu, se ve prospěch mocenské elity spolehlivě generuje takové bohatství, které postačuje k vybudování a zafinancování dostatečně represivního aparátu. Ten pak dokáže potlačovat jakoukoliv opozici ve státě a zároveň kontrolovat ropná ložiska, těžbu, zpracování, export a samozřejmě i zisky. Z hlediska režimů je tedy ropa hotovým požehnáním. Jednou uzurpované moci dokáže zajistit její další kumulaci a také následnou akumulaci bohatství. Z hlediska většiny populací ropou obdařených zemí jde ale o jednoznačnou katastrofu (Tomeš a kol. 2009, Zakaria 2004). Celou překérní situaci s ropnou rentou shrnuje poněkud nediplomaticky česká diplomatka a arabistka Jana Hybášková (2006b: 2) takto: „Kde není daň, není potřeba reprezentace. Na Blízkém

východě není potřeba dokonce ani populace. Ta jen snižuje ropné příjmy těch, kteří je ovládají. Proč se dělit s populací, kterou nepotřebuji? Nač se starat o její sociální, školské, kulturní, politické, společenské zabezpečení? Proč ji informovat? Proč ji rozvíjet? Proč zvyšovat její zaměstnanost? Arabské masy je nutné konsolidovat, stabilizovat, ovládnout a udržet na příjmu 1-2 eura denně.“

Mocenskou strukturu (Gombár 2001, 2007) většiny blízkovýchodních režimů lze zjednodušeně popsat jako soustředné mocenské kruhy (chce-li se zdůraznit horizontální rozměr dělby moci) nebo jako mocenskou pyramidu (zdůrazňuje mocenskou vertikálu). Takto pojatá anatomie zdejších režimů založených na neformálních vztazích a politickém klientelismu je začasť v ostrém rozporu s podobou formálně deklarované mocenské struktury zakotvené v ústavních a dalších zákonech. První mocenský kruh vesměs tvoří rodina a široce rozvětvené příbuzenstvo prezidenta (v sekulárních diktaturách) nebo krále (v monarchiích). Zpravidla ještě také armádní špičky, často spřízněné s hlavou státu po linii příbuzenství, sňatkové „politiky“ nebo alespoň společné kmenové či klanové příslušnosti, která funguje jako důležitý „tmel“ prvního kruhu mocenské elity. Právě zde, a nikde jinde, se kolektivně, konsensuálně a neformálně dochází k nejzávažnějším rozhodnutím ve věcech politiky, byznysu i personálního obsazování klíčových postů v zemi. Logiku smýšlení vnitřního kruhu pak lze v minimalistické zkratce vyjádřit odpovědí třicet let vládnoucího tuniského diktátora Burgiby (1956-1987) na otázku, jak by popsal politický systém své země: „Systém? Jaký systém? Já jsem systém!“ (cit. podle Gombár 2007: 62).

Za prvním mocenským kruhem následuje jeho klientela složená z elitních vojenských jednotek, zpravodajských služeb, tajné policie, dalších klíčových bezpečnostních složek a především z jejich důstojnických sborů. Také druhý mocenský kruh představuje zaangažovanou zájmovou skupinu těžící z daného ekonomického a politického uspořádání. Jakákoliv vnitropolitická, zahraničněpolitická nebo ekonomická změna, reforma či liberalizace ohrožuje privilegované postavení nejen prvního, ale i druhého mocenského kruhu. Ten je navíc vesměs s prvním kruhem provázán nejen skrze zájmové a klientské, ale také kmenové, klanové, konfesijní či regionální vazby (Gombár 2001, 2007)²²¹.

²²¹ Například v Libyi lze identifikovat pouhopouhé tři privilegované kmeny tvořící jednotlivé mocenské kruhy (Qadhdháfa, Magharha, Warfala). V Maroku tvoří tři soustředné mocenské kruhy královská rodina a venkovské elity spolu s privilegovanými berberskými kmeny (základ policie, armády, tajných služeb). Alžírsku vládne armáda stojící ve středu tří mocenských kruhů (kontroluje státní ropný gigant Sonatrach, civilní ministři tvoří až 2. mocenský kruh)

Klíčová role armády a ozbrojených složek v blízkovýchodní mocenské struktuře je spíše pravidlem než výjimkou. Jde o výsledek časté a relativně dlouhé vlády nejružnějších vojenských a polovojenských režimů, která v této míře nemá obdoby v žádném jiném regionu rozvojového světa. Jako první se armáda pod vedením Atatürka rázně chopila státní moci v Turecku, které v tomto směru posloužilo jako „předskokan“ pozdějšího vývoje v dalších zemích Blízkého východu (armáda v hodině dvanácté svrhla osmanský režim a spasila Turecko v té době dělené a parcelované mezi západní mocnosti). Obdobný vývoj záhy následoval v Íránu (Réza Šáh dosazený a podporovaný Brity se rekrutoval z elitního kozáckého důstojnictva a vzhlížel k tureckým reformám, armáda byla hlavní oporou režimu v průběhu všech krizí až do revoluce v r. 1979). A také v čerstvě nezávislém arabském světě (špičky režimů se rekrutovaly z armády či policie třeba v Sýrii, Iráku, Súdánu, Egyptě, Alžírsku, Libyi nebo Jemenu). I tam, kde vládou monarchistické dynastie nevzešlé z armádních kruhů, představuje armáda hlavní oporu prvního mocenského kruhu (např. role spřízněných beduínských kmenů při ochraně královské rodiny v Jordánsku, elitní Národní garda v Saúdské Arábii rekrutující se z protěžovaných saúdskoarabských kmenů) (Hybášková 2006, Richards a Waterbury 2008). Zatímco byla původně armáda chápána jako nejpokrokovější vrstva²²² schopná prosadit nutné reformy, hájit zájmy dosud slabých středních vrstev a zabránit revolucím a chaosu (např. po vojenských převratech v Sýrii, Egyptě či Iráku), postupně svůj progresivní apel vyčerpala a stala se spíše překážkou další politické a ekonomické modernizace (srov. Huntington 2006). Téměř by se tak chtělo říci, že oddělení armády a politiky v současné fázi modernizace Blízkého východu představuje stejný, ne-li větší, problém jako tolik diskutované oddělení politiky a náboženství (zejména současné Turecko a Pákistán, ale také arabských svět a předrevoluční i porevoluční

rekrutujících se z revoluční venkovské elity (kmen Oujda), která ve válce za nezávislost odstranila francouzskou nadvládu a v paralelní občanské válce i tradiční městské elity. Tunisko má formálně za hlavní město Tunis, kde sídlí i vláda, nicméně reálně vládne z horních pater 3-stupňové mocenské pyramidy elita kolem prezidenta z paláce v Kartágu (na první úrovni pyramidy se koncentruje jak hrubá moc klíčových „silových“ ministrů, tak také moc ekonomická v podobě zástupců hlavních podnikatelských rodin a konečně i moc expertní představovaná špičkovými technokraty a odborníky). V Sýrii pak lze pro změnu nalézt čtyři úrovně mocenské pyramidy (Gombár 2001, 2007).

²²² Důstojníci se řadili k vůbec nejvzdělanějším segmentům společnosti, často jako jedni z mála disponovali stážemi na Západě či v SSSR. Jejich mentální modernost byla spatřována v důrazu na princip zásluhovosti v kariérním postupu (role vzdělání, úsilí, výkonu a pracovitosti, nikoliv náhody či pasivní odevzdanosti do rukou osudu a Boha), sebe-disciplíně, organizačních schopnostech, dále na hodnotách cti, efektivity, pořádku, askeze a takové morálky, kterou spolehlivě irituji jakékoliv zkorumpované, zpátečnické a neschopné vlády. Krom toho se ztotožňovali s ideály pokroku, širokých reforem a patriotismu. Etika arabských důstojníků (ale i latinoamerických či afrických) proto byla svého času svým potenciálně celospolečensky transformativním vlivem přirovnávána k protestantské etice raných kapitalistů v Evropě (srov. Huntington 2006, 2008). Armáda jako instituce pak byla chápána jako „tavící kotlík“ jednotící národ složený z velmi různých etnických, rasových, jazykových, konfesijních a kmenových skupin (Richards a Waterbury 2008, k této funkci armády viz také Huntington 2005).

Írán). Blízkovýchodní armády tak často představují jakýsi stát ve státě a nepostradatelného strážce bezpečnosti mocenské elity, nikoliv bezpečnosti obyvatelstva před vnějším ohrožením.

Blízký východ představuje nejvíce militarizovaný region světa (Sorli, Gleditsch, Strand 2004) Vojenské rozpočty regionu odčerpávají výrazně větší podíl bohatství národních států, než je běžné v jakýchkoliv jiných částech světa, ať již rozvinutého či rozvojového. V případě států regionu Středního východu a severní Afriky (MENA) jde totiž každoročně v průměru o celých 3,75 % HDP²²³, zatímco ve všech ostatních rozvojových zemích jsou armády podstatně „skromnější“ a spokojí se s menším podílem z celkového ročního ekonomického koláče (jižní Asie 2,5 %, střední Asie 2,25 %, východní Asie a sub-saharská Afrika po 1,75 % a Jižní Amerika 1,25 %). Nejbohatší státy světa pak pro srovnání disponují vojenskými rozpočty na úrovni 2,5 % ročního HDP. Vojensko-průmyslový komplex blízkovýchodních zemí (např. Egypt, Turecko) pak někdy prorůstá do civilní ekonomiky a konkuruje jí (srov. Richards a Waterbury 2008). Armády se též s oblibou věnují nelegálnímu obchodu a pašování (Sýrie, Maroko) (srov. Gombár 2001, 2007).

Svou roli jistě hraje geopoliticky strategická poloha Blízkého východu jako ohniska napětí celosvětové významnosti a také existence řady regionálních ozbrojených konfliktů a lokálních averzí (srov. Tomeš 2009, Šlachta a kol. 2007). Avšak blízkovýchodní režimy se více než invaze cizích armád dlouhodobě obávají spíše invaze cizích idejí (Huntington 2006), přičemž nejvýznamnější a nejelitnější jednotky nejsou budovány, vyzbrojovány a cvičeny za účelem obrany národa před vnějším nepřítelem, ale spíše za účelem obrany režimu před vnitřní opozicí (srov. Klare 2004). Ohromné ropné bohatství a další nezasloužené příjmy pak blízkovýchodním režimům dovolily v kombinaci s nejmodernějšími vojenskými a policejními technologiemi importovanými ze Západu vybudovat propracované represivní aparáty, které nemají žádnou analogii v evropské historii, ani žádnou obdobu v jiných regionech současného světa (srov. Zakaria 2004).

Teprve relativně heterogenní vnější (třetí) mocenský kruh je složen z většiny ministrů (vyjma silových složek či zahraničních věcí), expertů a technokratů, zástupců vysoce postavené

²²³ Existuje však výrazná variabilita mezi jednotlivými zeměmi Blízkého východu. Rekordmany ve výdajích na armádu jsou Saúdská Arábie (11,2 % HDP), Jordánsko (6,0 % HDP), Spojené arabské emiráty (5,6 %) nebo Sýrie (4,2 %). V absolutních číslech jsou také významné zbrojní výdaje Turecka nebo Íránu. Relativně méně dnes utrácí třeba Tunisko (1,4 %), Egypt (2,2 %), Maroko (3,4 %) nebo Alžírsko (3,8 %). I tyto vůči armádě střednější blízkovýchodní režimy však na vojsko obětují větší díl z národního bohatství než je běžné kdekoli ve světě (světový průměr výdajů na obranu činí 2,7 % HDP). V minulosti si zde navíc armády přišly na mnohem větší podíl z národního příjmu než nyní (World Bank Indicators 2010).

byrokracie, špiček provládní strany, bohatých podnikatelů těžících ze státních zakázek nebo monopolů získaných díky svým konexím, případně také z části kooptované opozice (tvořené větším množstvím malých a nevýznamných stran a hnutí), šéfů již dávno ochočených odborových svazů, prorežimních duchovních či loajálních novinářů (srov. Gombár 2001, 2007).

Režimy v tomto systému koncentrují naprostou většinu příjmů z ropné či jiné renty na vrcholcích mocenské pyramidy. Do spodních pater „prokape“ prosperity o něco méně. Avšak naprostá většina společnosti, která není součástí klientské sítě a neformálních kmotrovských vazeb napojených na špičky mocenské pyramidy, je z dělení příjmů rentiérských ekonomik vyloučena zcela. Tato mocenská polarizace provázená nepřehlédnutelným socioekonomickým štěpením společnosti hrozí v řadě blízkovýchodních zemí již po několik dekád vyústit v tzv. iránský scénář. Společenské napětí (srov. Kepel 1996, 2002) vedoucí k revoluci v Iránu (1979) způsobily raketově rostoucí příjmy z exportu ropy (zejména po ropné krizi v r. 1973). Podobně „raketově“ rostla také očekávání a posléze nespokojenost iránské chudiny, studentů i středních vrstev. Avšak jejich bídná materiální situace kontrastovala stále ostřeji s prosperitou a „luxusním“ životem pozápadnělých elit, vojenskoprůmyslového komplexu a dalších skupin blízkých režimu Šáha Pahlaví. Značně nerovnoměrné dělení petrodolarů a vystupňovaná sociální polarizace byla ještě vyostřena opětovným pádem cen ropy po odeznění světové ropné krize a po vypuknutí ekonomické recese v Evropě a USA. To zažehlo jiskru revoluce, která širokým vrstvám slibovala především spravedlivější a plošnější dělení příjmů z ropy a tím je spolehlivě mobilizovala proti nenáviděnému režimu.

Politolog Michael T. Klare (2004) varuje, že podobný vývoj dnes hrozí zejména některým ropným monarchiím regionu Perského zálivu (v nejvyhraněnější podobě ho však lze aktuálně sledovat v Nigérii a Súdánu). Především největšímu světovému těžaři, Saúdské Arábii, která zároveň představuje jeden z vůbec nejrepresivnějších režimů planety. Nerovnoměrné dělení ropných zisků protěžuje královskou rodinu (dnes má okolo sedmi tisíc princů) a její klientelu, především zástupy loajálních duchovních (saúdsko-arabský režim vznikl symbiózou rodiny Saúdů a náboženských následovníků Ibn Wahhaba). Klíčovou roli v ochraně režimu a královské rodiny proti domácí opozici pak sehrává Národní garda. Ta se rekrutuje ze spřízněných kmenů a je vycvičená a ultramoderně vyzbrojená s pomocí Spojených států a jejich instruktorů (v Saúdské Arábii jsou američtí instruktoři ve velkých počtech přítomni kontinuálně od roku 1951, v letech 1990 až 2003 v zemi působil obrovský kontingent americké armády operaci Pouštní štít a Pouštní

bouře). Podobně privilegované postavení má také policie disponující solidními platy, nejmodernější výstrojí a výzbrojí. Část sunnitských saúdkoarabských kmenů (ale také zhruba 15% minorita šíitů) je naopak z dělení moci – a tím i ropné renty – vylučována. Především se jedná o sunnitské kmeny z oblasti Hidžázu a Asíru. Právě zde lze proto nalézt baštu umírněných i radikálních islamistů stojících v opozici proti monarchii, ale také baštu antiamerikanismu (proto saúdkoarabští žadatelé o víza do USA musejí po roce 2001 udávat i svou kmenovou příslušnost). Pocházejí odtud pachatelé slavného obsazení Velké mešity v Mekce pod vedením Džuhajmána al-Utajbího (rok 1979), ale také saúdkoarabští teroristé útočící na Spojené státy 11. září 2001 nebo část členů al-Kajdy na Arabském poloostrově rozvíjející své aktivity zejména po invazi Američanů do Iráku v 2003. Podobně také povstání ostrakizovaných a od moci i petrodolarů dlouhodobě vylučovaných šíitů (roku 1979, inspirováno revolucí v Íránu) ve Východní provincii, kde se nachází největší ložiska saúdkoarabské ropy, představovalo dosud nejvážnější bezpečnostní hrozbu režimu (podle Klare 2004, Beránek 2007, Ťupek 2007).

(11) Kulturní odcizení pozápádněých režimů a kulturní dekolonizace jako cíl islamistů

Oproti íránskému scénáři dnes ve většině blízkovýchodních zemí hraje výraznější roli ještě také tzv. politika identity. Etnická, rasová, kmenová, klanová, jazyková, regionální či náboženská a konfesijní příslušnost sice měla podle původních předpokladů modernizačních teorií postupně sehrávat stále menší roli. Na Blízkém východě však jejich politická váha se zrodem moderních států často naopak narůstá. A to zejména v situacích, kdy kmenová, etnická, regionální nebo konfesijní příslušnost zároveň kopíruje hranice výrazných mocenských a ekonomických nerovností; a tedy také splývá s linií dlouhodobé sociální deprivace a rostoucí nespokojenosti. Zejména v těchto konstelacích, kdy se mocenská elita po všech stránkách odcizuje od zbytku společnosti, lze čas od času úspěšně politicky mobilizovat opozici (např. turecký Kurdistan, Súdán, Libanon, Jemen, Irák, berberské oblasti arabské severní Afriky, Libye, Sýrie) (Richards a Waterbury 2008).

Přesně k takovému mnohonásobnému překrývání identit a sociálních skupin dochází také v zemích „těžařů“. Výsledná konstelace představuje výrazný zdroj sociálního napětí, politické destabilizace a ozbrojených konfliktů. Kmenové, etnické, náboženské a další sociální skupiny odstavené od ropných příjmů se totiž snaží nevýhodnou situaci změnit. Politicky se přitom mobilizují nejen s pomocí odkazů na společně sdílené zájmy (dělení petrodolarů), ale také

s poukazem na společně sdílenou identitu (společný kmen, region). Naopak elity a protěžovaná část obyvatelstva si chce udržet své dominantní postavení, přičemž za tím účelem mobilizuje své klientely, které ale zároveň také kopírují kmenové a další uspořádání společnosti, což přispívá k jejich vnitřní soudržnosti a solidaritě (Klare 2004, Hybášková 2006).

Intenzita konfliktu o moc ve státě dále roste ruku v ruce s tím, jak se zvětšuje celkové bohatství, které lze po uchopení státní moci kontrolovat a po linii klientských sítí a pokrevních vazeb redistribuovat a přerozdělovat spřízněným skupinám. Právě díky ropě a dalším „nezaslouženým“ příjmům je na Blízkém východě ve hře stále více (srov. Olson 1963, Huntington 2006). Navíc se v prostředí autoritářských režimů hraje hra s nulovým součtem, vítěz totiž bere vše. Je tedy možné velmi mnoho získat, jedinou alternativou ale naopak je vše ztratit. To dále roztáčí intenzitu konfliktu.

Aby toho ale nebylo málo, mocensko-ekonomické rozštěpení blízkovýchodních společností postupuje také po linii společně sdílené kultury. Na jedné straně stojí úzká, pozápadnělá a sekulární elita profitující ze stávajícího řádu, na straně druhé zbytek populace odstavený od moci i bohatství, zato pevněji ukotvený v domácí kultuře a tradici. Tento „střet kultur“ na úrovni národního státu je z hlediska vzestupu islamistických hnutí klíčová konstelace. Mocensko-ekonomicko-kulturní dualita blízkovýchodních společností totiž vytváří prostor pro nástup těch ideologií, které se prezentují jako ostentativně protizápadní a proti-sekulární a obracejí se k alternativě, která údajně vychází z domácí kultury, hodnot, tradic a inspirací. Tak ji alespoň s pomocí všem společného a srozumitelného slovníku islamisté prezentují. Mocenské elity se pak zbytku populace odcizují nejen pro svou moc a bohatství či privilegovanou kmenovou příslušnost, ale právě také pro své vzdělání, životní styl, způsob odívání, konzumerismus, jazyk a kulturu. Představují nejvíce pozápadnělý segment společnosti, z hlediska většiny obyvatelstva odlišný, hůře čitelný a méně srozumitelný. Podobně pak může být chápána i sekulární opozice, počínaje liberály a konče komunisty. Také tyto kontra-elity jsou z kulturního hlediska k nerozeznání podobné stávající mocenské elitě libující si ve všem západním. Jazyk jejich kritiky stávajícího stavu, stejně tak jako i jazyk nabízené alternativy, může být blízkovýchodním masám vzdálenější než výrazivo politického islámu. Mocenské elity i sekulární opozice tak mohou být vnímány až jako nastrčení agenti či přinejmenším kolaboranti nepřátelského a cizího západního světa, jen jako další pokračování západního kolonialismu jinými prostředky. Islamisté jsou naopak lidem blíže nejen po stránce socio-ekonomické, ale také

kulturní. Jsou srozumitelnější, jsou s lidmi v bezprostředním každodenním kontaktu, vyznávají podobné hodnoty a „mluví jejich jazykem“. Jsou proto důvěryhodnější a jejich politická propaganda je pak účinnější (Lewis 1990, 2008, Esposito 2003).

Teprve poté, co se turecký, perský a arabský Blízký východ oprostil z politického područí a ekonomické závislosti na evropských mocnostech a bankách, vypuklo to pravé a vskutku masové pozápádníování. A to nikoliv v režii západních kolonialistů a imperialistů, nýbrž pod taktovkou čerstvě se etablujících domácích režimů. Ty se domnívaly, že nejrychlejší cestou a nutným předpokladem k dosažení vpravdě moderních společností je i jejich všestranné pozápádnění a dokonalé připodobnění Evropě či Spojeným státům (případně i Sovětskému svazu). A režimy samotné šly v tomto směru příkladem. Úzká politicko-ekonomická elita, která hovořila francouzsky či anglicky, studovala školy západního typu nebo dokonce v zahraničí, libovala si v četbě evropských žurnálů či při jízdě v amerických vozech, do mešity příliš nedocházela a za svou referenční skupinu pokládala západní svět, tak ve finále ovládala většinu blízkovýchodních společností hovořících arabsky, persky nebo turecky, které byly daleko silněji vkořeněny v tuzemské islámské tradici a disponovaly v nejlepším případě druhořadým vzděláním a následně i druhořadým sociálním statusem. Pozápádnění ve sféře umění, školství, práva, médií či státní správy šlo mnohdy tak rychle, že se „lidé divili, zda vůbec ještě žijí ve své vlastní zemi“ (slovy umírněného tuniského islamisty Rašída Ghanúší, podle Burgat 2002: 29).

Vesměs teprve po získání nezávislosti došlo k obrovskému boomeru překladů zahraniční literatury, především z angličtiny a francouzštiny, a k jejich šíření ve společnosti. Podobně to bylo i s mohutnou expanzí počtů francouzsky či anglicky hovořících obyvatel, z nichž se rekrutovaly vůči režimu loajální vrstvy populace zaměstnané v nově budovaných administrativních, školských či armádních aparátech. Teprve nově ustavené režimy si také na rozdíl od Evropanů dovolily zavřít tradiční centra islámské vzdělanosti a ve jménu pokroku potlačit řadu islámských institucí. Vše alespoň zdánlivě západní mělo naopak zelenou. Nakonec se však stále silněji vtírala myšlenka, že vlastní režimy jen prodlužují dominanci Západu, a také rostlo široce sdílené podezření, že domácí vůdci nezvítězily ani tak nad západní dominancí a politickým vměšováním, ale spíše nad vlastní arabskou kulturou a islámskou civilizací, kterou potlačují seč jim síly stačí. Jako cizí již nebyly chápány jen bývalí evropští kolonialisté, ale stále více také nové blízkovýchodní elity (podle Burgat 2002).

Jako první s masivním pozápádněním přišel v Turecku Atatürk, který šel ostatním sám příkladem i ve svém osobním životě. Po svržení sultanátu (1922) a po vybojování války za nezávislost (1918-1923) vznikla elitní skupina západně a sekulárně vzdělaných a smýšlejících politiků, byznysmenů a armádních složek koncentrující se v Istanbulu, Ankaře a na západním pobřeží. Kromě známého tažení proti tradičním islámským institucím (islámskému právu a soudnictví, chalífátu, školám všech stupňů, náboženským nadacím, súfijským bratrstvům) byla také propagována západní móda (mužům je zakázán fez, doporučuje se oblek západního střihu, ženy jsou odrazovány od zahalování), v rozhlasu se hrála výhradně západní klasická hudba a rytmus roku se začal nadále řídit gregoriánským kalendářem (srov. Montran 2005, Massicard 2005). Naprosto geniálním reformním tahem na cestě k rychlému pozápádnění se stalo zrušení arabské abecedy a přechod na latinku (r. 1928). Všem následujícím generacím se tak uzavřel – nebo přinejlepším velmi ztížil – přístup k mnohasetletému kulturnímu, náboženskému a intelektuálnímu dědictví zaznamenávanému a rozvíjenému v arabštině nebo v arabském písmu, které však nově nastupující elity interpretovaly jako zpátečnické a úpadkovité. Naopak se Turkům díky ovládnutí latinky otevřela cesta k rychlému osvojení evropských jazyků a skrze ně také k intenzivnímu transferu západních myšlenek a technologií (srov. Huntigton 2006).

Islamisté ze strany Refah (N. Erbakan) a poté i ze současné vládní Strany spravedlnosti a prosperity (AKP) vedené T. Erdoganem reagují na radikální kulturní pozápádnění své země i jejich představitelů a pokračují ve snahách rehabilitovat islám ve veřejném a politickém životě. Zároveň je však jejich boj také bojem o podíl na státních zakázkách pro nově nastupující „zelené kapitalisty“ či „anatolské lvy“ (malé a střední firmy rodinného typu dnes vytvářející hlavní dynamiku turecké ekonomiky), které v politické aréně zastupují a jejichž zájmy hájí. Zakázky si totiž po dlouhá desetiletí monopolizovala pozápádnělá sekulární mocensko-ekonomická elita spolu s armádou (přesněji firmy spřízněné s Republikánskou stranou). Ve hře je také spravedlivější přerozdělování národního bohatství ve prospěch zemědělců a konzervativněji smýšlejících periferních regionů a chudších oblastí Anatólie, jež jsou také baštou islamistů. A to na úkor sekulárnějších regionů či velkoměst a také pozápádnělých sociálních vrstev (Kepel 2002, Pirický 2006 a 2007, Tiosavljevičová 2007, Tunkrová 2007).

Podobnou cestou militantního pozápádnění á la Turecko se nejprve vydal také perský Írán, poté s různou intenzitou i arabský Blízký východ. Rezá šáh Pahlaví se s velkou vervou pouští do sekulárních reforem a přibližování Íránu Západu hned po své korunovaci v roce 1926.

Kromě marginalizace vlivu islámských duchovních – a pozápadnění školství i práva – se snaží na povel emancipovat také ženy. Zatímco po íránské revoluci v roce 1979 pročesává ulice měst mravnostní policie zatýkající nedostatečně zahalené ženy, za vlády prozápadní dynastie Pahlaví naopak pořádá armáda hony na ženy zahalené přespříliš (cílem represí jsou však také nevhodně, rozuměj tradičně, oděni či nemoderně „zarostlí“ muži). Rychlá „west-toxikace“ tradicionalisticky orientované společnosti se nejviditelněji projevuje skandálním šířením pokleslé kultury západní provenience (filmy, diskotéky, rocková hudba, porno časopisy, alkohol, drogy, bary pro homosexuály a lesbičky), kterou však konzumují především skupiny blízké mocenské elitě. Korunu všemu pak nasadil další kulturní šok způsobený přílivem velkého množství privilegovaných a již na první pohled odlišných cizinců z Evropy a USA (zaměstnanců ropných firem, diplomatů, ale hlavně vojáků). Ti si příliš nelámou hlavu svým hanbatým a urážlivým vystupováním na veřejnosti, dávají na odiv své bohatství a ke všemu jsou ještě skandálně vyjmuti z právní jurisdikce země (v případě amerických vojáků). Mocenská elita přitom po kulturní stránce s těmito „bezbožnými“ cizinci až příliš nápadně splývala (k Íránu viz Cvrkal 2007, srov. také Juergensmeyer 1994).

Idolem nově se formujících elit arabského světa se od konce 50. let 20. století stal egyptský prezident Gamal Násir. Narodil se v Egyptě pod britskou správou, přičemž vyrůstal v Alexandrii, tedy městě, které bylo svou atmosférou a kulturou více středozevní než arabské. Svá formativní léta pak strávil v armádě, nejvíce westernizovaném segmentu společnosti. Odtud jeho záliba a fascinace vším západním, počínaje evropským oblekem šitým na míru, americkými slunečními brýlemi a doutníkem a konče britskými názorovými časopisy (srov. Zakaria 2001, 2004). Také elity ostatních sekulárních diktatur či ropných monarchií (po rozvoji těžby ropy se postavily tyto země do čela arabského světa na úkor relativně upozaděného Egypta), žijící v jakési slonovinové věži oddělení od zbytku populací, začaly velmi záhy provozovat životní styl na západní způsob. A to dosti okatě. Například současné hlavy Maroka, Sýrie či Jordánska disponují vzděláním z Evropy a provozují také nejrůznější západní koníčky (např. současný marocký král zbožňuje lyžování v Alpách). Podobně i „zlatá mládež“ Egypta, Libanonu či Saúdské Arábie, rekrutující se z prostředí mocenské elity, žije k nerozeznání podobný život okořeněný nejrůznějšími skandály jako jejich vrstevníci z prostředí americké nebo evropské smetánky. Část blízkovýchodního obyvatelstva po něm zvědavě pokukuje a nevěřicně při tom kroutí hlavou. Zbytek, v čele s islamisty, ho pak kritizuje a nekompromisně odmítá pro svůj

cizorodý původ a údajný toxické dopady na společnost (západní móresy očividně vedou k aroganci, ztrátě společenské soudržnosti, bezduchému konzumerismu, úpadku víry, neúctě k jakýmkoliv autoritám a dekadenci všeho druhu). Také zde je zapotřebí hledat popularitu protizápadních postojů a často až křečovitou snahu politického islámu prezentovat svou alternativní vizi uspořádání společnosti jako pravý opak fungování společností západních, jako nutný krok k završení dekolonizace skrze dosažení kulturní nezávislosti. Naopak pozice západně smýšlejících intelektuálů nebo sekulárních opozičních politiků je méně výhodná, protože jsou minimálně po kulturní stránce až příliš podobní zkompromitované mocenské elitě.

Zatímco tedy byl až do nástupu politického islámu dominantní společenský konflikt režimy i jejich sekulárními vyzyvateli chápán jako střet pokrokových a reakčních sil, jako soupeření avantgardy modernizátorů a zaostalých konzervativců vězících kdesi ve středověku, dnes je nově čten jako soupeření autentických domácích a cizích toxických idejí, jako střet vlastního kulturního dědictví a západních importovaných vlivů (Burgat 2002). Zatímco byla první fáze dekolonizace spojována s dosažením skutečné politické nezávislosti a s vytvořením vlastního státu, bezprostředně následující druhá fáze s ekonomickou modernizací skrze masivní hospodářské reformy, islamisté dnes hovoří stále silněji o potřebě dosažení třetí fáze dekolonizace. Tou míní kulturní, hodnotovou a ideovou nezávislost na Evropě a USA jako nutnou podmínku definitivního skoncování s dědictvím kolonialismu a současnými podobami rafinovaného kulturního neokolonialismu (Juergensmeyer 1994, 2000).

Obrat k vlastním kulturám se však různou měrou týká naprosté většiny dnešních postkoloniálních a postkomunistických společností (např. hnutí náboženského nacionalismu v Indii, Srí Lance, střední Asii). Nejde tedy zdaleka jen o unikum světa islámu či blízkovýchodního regionu (Juergensmeyer 1994 a 2008). Spíše se jedná o důsledek postupného úpadku všech dosavadních antisystémových hnutí v průběhu 20. století (komunistické, socialistické, národně-osvobozené). Ty selhaly buď tím, že se nedokázaly ani chopit moci, nebo se moci sice chopily, avšak poté se svým nepřesvědčivým výkonem moci zdiskreditovaly (srov. Wallerstein 2005: 91-109). Podle ruského politologa Alexandra Panarina jsme tedy dnes svědky nové revoluce vědomí v tzv. druhém a třetím světě. Zde nejprve převládala snaha zcela odhodit vlastní kulturu a zařadit se co nejrychleji do klubu západní prosperity, což se však po několika dekádách ukázalo z mnoha důvodů jako totálně neúspěšná strategie. Současnou reakcí je obrat k vlastní kultuře, tradici a kořenům. Kultura je pak chápána jako zdroj důstojnosti a

pozitivní identity, ale zejména jako základ vlastní verze, interpretace a osvojení modernity (Panarin 2003). Pro Blízký východ je však podstatné, že výrazně odlišná kultura pozápádnělých, a často i sekularizovaných, elit se překrývá s řadou dalších linií ostrého společenského rozvrstvení (zejména mocenského, ekonomického, regionálního, kmenového a klanového charakteru), což přispívá k intenzitě politického konfliktu a přesvědčivosti argumentace opozičního politického islámu.

(12) Rakovina klientelismu, rozštěp společnosti a příslib obnovené jednoty

Klientelismus je v obecné rovině založen na přísně osobním, nerovném a reciprokém vztahu mezi patronem a jeho klienty. Jde o vztah oboustranné závislosti a výhodnosti. Méně mocným zajišťuje ochranu, bezpečí, materiální zajištění a podporu v kritických situacích. Klienti jsou naopak vždy připraveni aktivně vystoupit na podporu svého patrona (hlas ve volbách, účast na demonstraci, fyzická ochrana, nejrůznější služby), zvyšují jeho prestiž prokazováním úcty a dále navyšují jeho moc získáváním dalších klientů. Čím lepší pozice patrona, tím lepší potenciální výhody a benefity pro jeho klientskou síť. A také naopak (podle Keller 1997: 77-81).

Někteří sociologové důrazně ukazují (např. S. N. Eisenstadt), že klientelismus při přechodu k moderní společnosti ani náhodou nezanikl (dobře popsany je v období starověkého Říma, evropského feudalismu či éry evropských absolutistických monarchií). Naopak přežívá jako důležitá součást modernizujících se a moderních politických systémů. V průběhu modernizace se totiž staré vzorce tradičního klientelismu ukázaly jako značně flexibilní, přičemž se adaptovaly na nové podmínky politické struktury moderních států (nejde v žádném případě o unikum Blízkého východu, role klientelismu v moderních i modernizujících se společnostech byla intenzivně studována v celé oblasti Středomoří, Latinské Americe, jihovýchodní Asii a Japonsku). Proto i dnes můžeme hovořit o politickém klientelismu. Novodobý patron má díky svému postavení v mocenské pyramidě moderních států exkluzivní přístup k žádaným a nedostatkovým statkům a službám. Kontrolované zdroje sice nejsou na prodej, patron je však rozdává tak, aby posílil svou moc postavenou na rozsáhlé a loajální klientele. Klient je může získat pouze tím, že je součástí větší klientské sítě, která k těmto věcem přístup má. Klientela je tak víceúrovňová instituce složená z politicky či ekonomicky mocných patronů, řady zprostředkovatelů disponujícími rozsáhlými kontakty a velkého zástupu klientů. Tato síť zajišťuje neformální, leč účinnou, distribuci vzácných statků, loajalit, služeb a protislužeb. Pozice

každého je pak určena tím, součástí jak mocné klientely sám je a jakou pozici v ní zastává. Nejprekérnější je pak situace těch, kteří nejsou součástí žádné z nich (tamtéž: 77-81, 161-163).

Překlopíme-li tyto obecné principy fungování klientely do prostředí novodobých blízkovýchodních států, vidíme, že její mechanismy udržují soudržnost jednotlivých mocenských kruhů či pater mocenské pyramidy zdejších režimů, a zajišťují tak jejich dlouhodobou stabilitu a kompaktnost (srov. Roy 1992, Gombár 2001, 2007). Distribuce nedostatkových zdrojů v podobě žádaných statků a služeb probíhá z mocenského centra či z vrcholků mocenské pyramidy dle linie klientských sítí směrem k níže postaveným členům mocenské elity (tedy druhý a třetí mocenský kruh) a jejím rozvětveným klientelám zpravidla se rekrutujícím ze spřízněných sekt, kmenů, klanů či regionů²²⁴. Moc těchto novodobých blízkovýchodních patronů je tedy primárně založena na kontrole moci a klíčových pozic ve státě. Sekundárně se odvíjí od podpory a neustále obnovované a posilované loajality klientely. Čím níže jedinec v této hierarchizované síti stojí, tím méně nedostatkových zdrojů k němu „prosákne“. I tak je na tom však neskonalé lépe než ti, kteří do klientely sahající až k nejvyšším stupňům mocenské pyramidy nepatří vůbec. Odtud pak zájem všech, kdo jsou „uvnitř“, na fungování a posilování klientské sítě. A naopak všech, kdo stojí „vně“, na jejím rozpuštění (kolektivní strategie), nebo na členství v jejích řadách (individuální strategie). Každopádně, ve výsledku velmi úzká menšina v podobě soudržné klientské sítě kontroluje zbylou většinu společnosti. To jí umožňuje monopolizovat disponibilní zdroje daného státu, jejichž část je pak zpětně použita na policajtování většiny populace z dominantní klientské sítě a dělení zdrojů vyloučené²²⁵.

Většiny (Roy 1992) moderních blízkovýchodních států se tedy zmocnili novodobí predátoři rekrutující se z určitých regionů, etnických skupin, kmenů a klanů (např. Libye, Alžírsko, Tunisko, Egypt, Jordánsko, Saúdská Arábie, Jemen, Turecko) nebo dokonce z minoritních konfesijních skupin (v případě Libanonu, Sýrie či Iráku do r. 2003). Pro dnešní klientské sítě jsou ale kromě tradiční solidarity postavené na pokrevní či konfesijní příbuznosti stejně důležité známosti navázané při studiích v důstojnických učilištích, na vysokoškolských kampusech, v dětství ve stejné ulici nebo čtvrti, v hnutí protikoloniálního odporu, náboženských

²²⁴ Člen prvního mocenského kruhu je patronem klientů rekrutujících se z poněkud početnějšího kruhu druhého. Tyto elity z druhého mocenského kruhu jsou samy analogicky patrony klientů z řad třetího mocenského kruhu.

²²⁵ Zde není cílem analyzovat fungování případných paralelních klientel budovaných islamisty a kontra-elitou.

seminářích nebo buňkách vládní strany²²⁶. Také tyto loajality jsou dlouhodobě udržovány a posilovány skrze sňatky, příbuzenská spojení, prokazované služby a protislužby. Blízkovýchodní patron (srov. Richards a Waterbury 2008: 328) je tu dnes především od toho, aby své klientele obstarával veřejné statky, které by měly být teoreticky dostupné stejnou měrou všem občanům státu bez rozdílu (např. cestovní pas, vstup na kvalitní střední a vysokou školu, nízkoúročenná půjčka u agrární banky, vysoce žádaná a do penze garantovaná práce ve státním sektoru či armádě, licencovaná živnost, potravinová pomoc, přidělení státní zakázky). Ve významný vehíkl klientelismu velmi záhy zdegenerovaly především blízkovýchodní politické strany. Jejich členové a příznivci již dávno nejsou masově mobilizováni k radikální proměně společnosti, naopak jsou odměňováni za to, že zůstanou v klidu a nebudou dělat vůbec nic. Také zde proto možná můžeme vidět příčiny určité blízkovýchodní podezíravosti vůči systému parlamentní demokracie západního typu založené na soutěži politických stran. Ty se totiž v podání zdejších režimů stačily zdiskreditovat dříve, než začaly vůbec plnit svou základní funkci.

Významným generalizovaným patronem se ale – a to nejen na Blízkém východě – stal samotný moderní stát. V nejextrémnější podobě se to projevuje v bohatých ropných monarchiích. Například v Kuvajtu obyvatelstvo výměnou za poslušnost od státu zcela zdarma dostává vodu, elektřinu i benzín. Vede to k situaci, kdy pouštní monarchie vykazuje největší spotřebu vody na obyvatele na světě, průměrná městská rodina má kromě bazénu i deset velkých automobilů s velkou spotřebou pohonných hmot a nejčastějším onemocněním jsou chronické záněty dýchacích cest způsobené plýtvavým nastavením klimatizace na nesmyslně nízké pokojové teploty, které jsou chápány jako znak bohatství a statusový symbol. Od rozsáhlé klientely režim oplátkou očekává, že se nebude míchat do politiky a smíří se se svým ústavně zakotveným druhořadým postavením (ústava rozlišuje pět kategorií lidí s různým stupněm postavení, na vrcholu stojí vládnoucí královská rodina, na dně se nachází Arabové z cizích zemí a ne-arabští cizinci, proti sobě jsou pak v duchu královského mechanismu „rozděl a panuj“ postaveny tradiční obchodnické rodiny a nomádské kmeny, přičemž jejich status je ve srovnání s královskou rodinou druhořadý) (srov. Hybášková 2004). Takto rozsáhlé a nákladné „uplácení“ vlastních

²²⁶ Tradiční klientela na Blízkém východě byla nejčastěji založena na nerovném vztahu pozemkových vlastníků a rolníků. Pozemkový vlastník představuje jakéhosi lokálního monopolistu, protože v daném regionu kontroluje půdu a jako jediný v dané komunitě disponuje také finančními zdroji. Rolníkům je tak schopen pomoci v krizi (sucho, neúroda, nemoc), každoročně poskytuje osivo a v případě potřeby dává půjčky. Rolníci pro něj na oplátku pracují nebo ho volí a jinak podporují v lokální politice. Rolníci nemají ani jinou volbu než hledat podporu nějakého patrona. Pozemková reforma na Blízkém východě tento klasický vztah oboustranných závazků narušila (po znárodnění půdy se také zde stává generalizovaným patronem stát) (srov. Richards a Waterbury 2008: 327).

populací si však naprostá většina blízkovýchodních režimů dovolit nemůže, nebo ani nechce. Uchyluje se tedy alespoň k různým o dost „skromnějším“ variantám téhož. Tak, jak ale režimům postupně dochází ekonomický dech, případně kolísají ceny ropy na světových trzích, role blízkovýchodních generalizovaných patronů, rozuměj států, je umenšována na úkor islamistů orientovaných na poskytování sociálních služeb (srov. Lubeck a Britts 2002, Kepel 1996) a také na úkor tradičních malých skupin zažívajících v prostředí modernizujících se společností svou renesanci (Richards a Waterbury 2008)²²⁷. Malé tradiční skupiny (rozšířená rodina, klan, venkovská komunita migrující skrze řetězovou migraci do města) totiž nezanikají, ale v 21. století získávají zcela nové společenské funkce: chrání své členy před nepředvídatelnými výkyvy trhů a podobně nepředvídatelnými represemi svévolných reprezentantů státní moci. Jde o svého druhu „pojišťovny“ postavené na vzájemných závazcích, důvěře a podpoře navzájem rovných partnerů, kteří sledují i podobné zájmy. Nový vliv staro-nových malých skupin je důsledkem slabosti sociálních agentur státu, nevládních organizací, občanského sektoru či politických stran. Zpětně však tuto slabost dále podporuje, konkuruje jim a podrývá jejich atraktivitu.

Tradiční vesnický tribalismus je tak v novodobém státě a moderní politice výrazně přestrukturován, propleten s ekonomickými mafiemi a politickým kmotrovstvím. Právě tyto nové klientské skupiny se ve druhé polovině 20. století zmocnily prakticky všech blízkovýchodních států, parazitují na nich, využívají je jen a pouze ke svému prospěchu a na úkor naprosté většiny společnosti (zdroje se alokují přednostně mezi klientelu, nikoliv například na rozvoj školství, zdravotnictví, infrastruktury, pro predátorské teorie konfliktů na úrovni států srov. Tomeš 2008). Oproti tradičním středověkým či raně novověkým klientelám disponují kontrolou propracovaného státního a represivního aparátu, podporou západních vlád, výrazným napojením na globální trhy (obchod s ropou nebo třeba narkotiky a pašovaným zbožím) a z toho plynoucí monopolizací pohádkových příjmů. Ty zpětně upevňují jejich moc. Právě tento zbytnělý parazitizmus úzké „zkažené“ elity provázený novodobým štěpením společnosti do klanů a klientel je velkým tématem opozičních islamistů. Jejich ideálem je jednotná umma bratří a sester (princip jednoty Boha a následně i společnosti *tawhíd*), stávající štěpení společnosti naopak připomíná nebezpečný a nepřipustný vnitřní rozkol (*fitna*). Přitom příjmy státu mají být děleny

²²⁷ Zde nepopíráme, že vedle dominantní klientské sítě sahající až do samých vrcholů mocenské pyramidy nemohou existovat ještě další paralelní a na mocenské elitě relativně nezávislé klientské sítě. Své konkurenční klientely si mohou vytvářet i islamisté, přičemž právě tento přístup se prosazuje i v teoreticko-empirickém studiu politického islámu (Clark 2004).

spravedlivě a v souladu s islámskou sociální senzitivitou (správný stát je tady mj. od toho, aby rozdělával *zakát*). Islamisté slibují, že se postaví na stranu utlačovaných (*mustadafín*) v jejich konfliktu s arogantním a nespravedlivým vládcem (*tághúd*) a utlačovateli z řad privilegovaných vrstev (*mustadafín*) (podle Roy 1992). Islamisté, podobně jako před nimi sekulární nacionalisté, hovoří ve jménu většiny národa a jeho zájmů, nikoliv ve prospěch protěžované menšiny. Vícenásobnou polarizaci společnosti, do očí bijící nerovnosti a nespravedlnosti přitom pranýřují jazykem islámu.

(13) Ralf Dahrendorf a komparace blízko-východního a evropského politického konfliktu

Na závěr se pokusme shrnout a efektivně a úsporně popsat dosud analyzované a zdůrazňované aspekty blízko-východního politického konfliktu s pomocí obecného konfliktualistického modelu Ralfa Dahrendorfa (Dahrendorf 1959, srov. Keller 1990: 66-78, Šubrt 2001: 61-70). Zaměříme se právě na souvislosti soupeření v kontextu vyhraněné mocenské pyramidy, klientelismu a socioekonomického i kulturního odcizení úzké elity díky monopolizaci pohádkových příjmů rentiérských ekonomik a westernizaci jejího životního stylu a vnějších projevů. Kromě projasnění a shrnutí dosavadní diskuse tento postup umožní historické srovnání vývoje sociálního konfliktu v Evropě od 19. století a podoby soupeření na Blízkém východě v posledních dekádách.

Obecně je podle Dahrendorfa konflikt projevem střetu dvou protichůdných aktérů (těch může být původně více, ale vždy existuje tendence k uzavírání koalic a následné dichotomizaci konfliktu). Přitom jejich antagonismy lze odvodit ze sociální struktury dané společnosti. Jinými slovy z nerovné a nerovnoměrné distribuce moci, která větší či menší měrou charakterizuje každou společnost (pro Dahrendorfa je na rozdíl od Marxe nerovná distribuce výrobních prostředků a ekonomických statků druhořadá a odvozená, soukromé vlastnictví je jen jedním ze zdrojů moci). Jedni zastávají dominantní pozice v dané společenské struktuře a účastní se výkonu moci, druzí patří mezi ovládané a zaujímají pozice podřadné (např. v politice nebo hospodářství). Zájmem vládnoucích je tedy setrvání v mocenských pozicích a jejich obrana, zájem druhých je naopak zlepšení svého postavení. Mocenská elita tak bazíruje na zachování statu quo, který prezentuje jako celospolečenský zájem, ovládaní mají naopak tendenci stávající sociální řád rozvrátit, transformovat a přerozdělit mocenské pozice ve svůj prospěch. Také oni se ve svém boji o podíl na moci odvolávají na zájem celku, ačkoliv sledují vlastní partikulární zájmy.

V moderních společnostech hraje stále větší roli stát. Vládnoucí třídou jsou tak vnitřně relativně rozrůzněné elity stojící v čele státu, přesněji vrcholky byrokratických hierarchií státu (v moderních západních společnostech moc výkonná, zákonodárná a soudní). Jsou to právě oni, kdo mají poslední slovo a rozhodují. Důkazem toho je skutečnost, že se nejrozumnější zájmové skupiny (kapitalisté, nevládní organizace, sociální hnutí i dosud diskriminované skupiny a menšiny) se svou agendou obrazejí především na státní moc.

Pro Dahrendorfa je klíčová dynamika konfliktu. Protichůdné zájmy vyplývající z nerovné distribuce mocenských pozic mezi jednotlivé skupiny nemusí být zdaleka vždy všemi zúčastněnými uvědomované a verbalizované. Konflikt je tak přítomen pouze jako potenciální možnost, uvědomění společně sdílených zájmů je velmi nezřetelné, jen na zárodečné, latentní úrovni. Tyto kvazi-skupiny (jde o analogii Marxovy „třídy o sobě“) jsou tedy složeny z jedinců zastávajících podobné pozice ve společnosti, nejsou však nijak organizovány, dokonce o sobě nemusí ani navzájem vědět. K transformaci kvazi-skupin v organizované třídy – nadané vlastní identitou opřenou o uvědomění společných (manifestních) zájmů a vyjádřených s pomocí vlastní ideologie – dojde pouze za příhodných podmínek (analogie „třídy pro sebe“). Jde o předpoklady technického, sociálního i politického charakteru (např. možnost komunikace mezi členy, disponování technickými prostředky komunikace, organizace a mobilizace, možnosti sdružování a shromažďování). Důležitým předpokladem pro hladké formování tříd je také situace, kdy existuje dostatečně velké množství jedinců či sociálních skupin neschopných dosahovat a naplňovat své soukromé zájmy (např. vzestupná sociální mobilita) skrze individualizované strategie. Jedinou alternativou se pak stále většímu množství lidí jeví kolektivní strategie participace na třídním boji. Konflikt sám pak zpětně zvyšuje soudržnost skupiny a posiluje třídní vědomí společných zájmů (srov. také Coser 1956).

Vyvrcholením celé koncepce je identifikace faktorů, které ovlivňují intenzitu a násilnost konfliktů. Protichůdné zájmy vyplývající z nerovného rozdělení mocenských pozic ve společnosti jsou přítomny vždy. Avšak jen někdy vedou ke skutečnému konfliktu (jsou-li společné zájmy uvědomované dostatečně velkým množstvím vzájemně organizovaných lidí, viz výše). Skutečné konflikty pak jen někdy uvrhnou společnost na hranu občanské války nebo revoluce, kdy teče krev a dochází k ničení majetků. V rozporu s Marxovou předpovědí o nevyhnutelně se blížících revolucích v západní Evropě totiž kapitalismus přežil. Prosadily se totiž postupně mechanismy, které zmenšily násilnost konfliktu protichůdných mocenských tříd. Jejich dlouhodobé soupeření

sice společnost transformovalo, konflikty byly značně intenzivní (intenzita je dána mírou vtažení či zainteresovanosti jedinců i skupin v daném konfliktu, jde o charakteristiku nezávislou na míře násilí), avšak jejich násilnost se postupně spíše zmenšovala.

Ve hře byla především (a) pluralizace konfliktu, tedy oddělení a rozostření původně splývajících front boje (v některých evropských zemích 19. století se konflikt mezi vlastníky a dělníky v továrně až příliš věrně zrcadlově překlápěl do konfliktu mezi mocenskou elitou a třídou politicky vylučovaných v politické aréně, ekonomické a politické elity tedy splývaly zatímco zbytek populace byl marginalizován v ekonomické i politické oblasti)²²⁸. Postupně (b) se také zvýšila vertikální (mezi vládnoucími a ovládanými, mezi bohatými a chudými), ale i horizontální (migrace do měst, jiných regionů, ale i zemí a kontinentů) sociální mobilita. Oslabilo se tak připoutání jedinců i skupin k dané sociální pozici, umožnilo se jim snáze opustit jednu ze stran třídního konfliktu i opustit bojiště jako takové a otevřel se větší prostor pro uplatňování čistě individuálních strategií ekonomického, sociálního a politického vzestupu jako alternativy kolektivně provozovaného třídního boje. Dále, (c) všichni zúčastnění se postupně mohly veřejně organizovat v legitimních zájmových organizacích a nátlakových skupinách (např. odbory, studentské asociace, profesní svazy), které skutečně zastupovaly a hájily zájmy těch, o kterých to tvrdily. Aktéři tak mohly veřejně manifestovat své zájmy, vstupovat do vyjednávání a disponovaly stále širší paletou prostředků prosazování svých zájmů než jen pouhým násilím (bez solidní organizace všech stran a ustanovení jejích reprezentantů není ani možná jejich vzájemná komunikace). Konečně, (d) namísto snahy všechny konflikty za každou cenu potlačit a skoncovat s nimi jednou provždy jako s patologií či nepříjemnou chorobou se prosazuje úsilí o jejich regulaci s pomocí společně vyjednaných pravidel, jež konfliktům dají méně násilnou a méně destruktivní podobu (podle Keller 1990: 66-78, Šubrt 2001: 61-70, historickou proměnu povahy třídních konfliktů s pomocí tohoto schématu zdůrazňuje Znebežánek 2007: 266-281).

Dosavadní vývoj politického konfliktu na Blízkém východě je zatím v ostrém rozporu s výše nastíněným dlouhodobým vývojem západní Evropy v 19. století a první polovině 20. století. Arabská politika dlouhodobě až příliš věrně ilustruje všechny základní mechanismy, které

²²⁸ Výrazný mechanismus pluralizace konfliktu představuje od 19. století dekompozice kapitálu a práce. Třída kapitalistů se s rozvojem a s rostoucí organizační i technickou náročností výroby štěpí na vlastníky a manažery, přičemž obě skupiny mají společné, ale někdy i protichůdné zájmy. Podobně dochází i k dekompozici dělnické třídy na nekvalifikované, polo-kvalifikované a vysoce kvalifikované dělníky, jejichž příjem se může několikanásobně lišit a ne vždy se musí překrývat i jejich zájmy. Ve stejné době se štěpí i tzv. nová střední třída, která se skládá z tzv. bílých límečků a ze státně-administrativní byrokracie (srov. Znebežánek 2008).

vždy naopak vedou k vyostření intenzity i násilí konfliktů mezi vládoucími a ovládanými. Předně, o (a) pluralizaci konfliktu zde nemůže být vůbec řeči. Naopak na Blízkém východě s železnou pravidelností splývají politické²²⁹, ekonomické, byrokraticko-administrativní, vojenské a často i náboženské (přední oficiální ulamá) a intelektuální (technokraté, experti povolání vládou, pro-režimní novináři) elity. Všichni dohromady se koncentrují v horních patrech mocenské pyramidy a mají společný zájem na jejím udržení. Naopak zbytek společnosti je ve všech zmiňovaných oblastech z dominantních pozic vylučován a má zájem na změně stávajícího řádu a přeskupení dominantních pozic ve všech oblastech. Jednotlivé fronty soupeření o dominantní pozice na poli politiky a hospodářství, ale také na poli státní či stranické byrokracie, armády, intelektuálního života nebo náboženství se tedy vzájemně překrývají. Napomáhají tak zrodu ostrého třídního vědomí (v Dahrendorfově, nikoliv Marxově smyslu, tedy vědomí společných zájmů a společného postavení) a umocňují intenzitu i násilnost případného konfliktu. Aby toho ale nebylo málo, díky klientelismu, na jehož principech blízkovýchodní mocenské pyramidy fungují, dané ostré mocensko-ekonomické rozštěpení společnosti věrně kopíruje i její etnické, jazykové, konfesijní, regionální, kmenové nebo klanové rozvrstvení. Úzká politická, ekonomická, vojenská, administrativní a intelektuální elita se vesměs rekrutuje z určitého omezeného regionu, kmene, klanu či dokonce konfesijní skupiny. Všem zbývajícím etnickým skupinám, regionům, kmenům a klanům je společné to, že jsou z veškerých dominantních pozic ve všech sférách vyloučeny. Nic takového nemá v tomto obřím rozsahu v historii moderního evropského politického konfliktu obdoby, ačkoliv například Ernest Gellner (1993: 132) ve své slavné analýze evropského nacionalismu konstatuje, že ani sociální třída, ani národ, nejsou sami o sobě „politickým katalyzátorem“, nýbrž že neprivilegované třídy se politicky prosadily spíše tehdy, když se mohly zároveň definovat také etnicky.

Ani to však ještě není vše. Rozštěp společnosti na dominující menšinu a podřízenou většinu splývá i s rozličným kulturním kódem. Mocenská elita je viditelně – a až donedávna vesměs i velmi ostentativně a arogantně – pozápadnělá. Mezitím však má zbytek společnosti blíže k tradičnímu či neo-tradičnímu zevnějšku, mluvě i životnímu způsobu (často jde o vynalézání tradice, nikoliv o její autentickou podobu), přičemž v posledních dekáдах sílí snaha

²²⁹ V případě blízkovýchodní politické elity také nemůže být ve srovnání se západní Evropou řeči o jejím vnitřním rozrůžňování na relativně nezávislou a vzájemně se vyvažující či kontrolující moc výkonnou, zákonodárnou a soudní. Naopak ti, kteří vymýšlejí pravidla, je pak i implementují a také posuzují (i sankcionují), zda jsou správně dodržována. Exekutiva, legislativa i judikatura má tedy sklon býti v rukou jedné a téže úzké skupiny.

demonstrovat právě tento nezápadní, domácí, islámský původ. Životní styl, konzumerismus, vzorce trávení volného času, vzdělání i jazyk elit se svou cizorodostí již na první pohled liší od podřízené a ovládané populace (elity jsou například v arabském Maghribu často frankofonní, zatímco zbytek populace hovoří arabsky či berbersky, jinde prochází elity studiem v angličtině, jde však i o rozličný způsob používání arabského jazyka a slovní zásobu). Nůžky mezi mocenskou elitou a zbytkem populace se tedy velmi ostře a viditelně rozevírají také po kulturní stránce a mají co dělat s vnějším – více či méně povrchním – pozápadněním vrcholů mocenské pyramidy. Vidíme tedy, že se na Blízkém východě může politická opozice při mobilizaci podřízených mas a při budování třídního vědomí i účinné ideologie opřít o širokou paletu identit a ukázat přitom na absolutní odlišnost a mnohonásobnou odcizenost mocenské elity od zbytku společnosti. Politický konflikt mezi kulturně a kmenově odlišnými elitami dominujícími ve všech sférách a kontra-elitami v čele politicky i ekonomicky vylučovaných populací tak může být potenciálně velmi prudký a násilný. V regionu Blízkého východu (k mechanismu srov. také Coser 1956) se tedy neodehrává velké množství menších konfliktů řady nejrůznějších protichůdných skupin, jejichž efekt by se v součtu vzájemně vyrušil a vedl k celkové stabilitě politického systému. Namísto mechanismu vyvažování zde naopak dochází ke konvergenci a načítání řady dílčích konfliktních linií v jeden dominantní konflikt. Společnost je rozštěpena na dva základní tábory a společenské napětí se dlouhodobě kumuluje.

Blízký východ dále (b) stále více připomíná mobilně vysoce uzavřenou, nikoliv otevřenou společnost. Politické elity, které se chopily vlády po získání nezávislosti, jsou dosud po mnoha desetiletích stále u moci (to platí o sekulárních diktaturách i monarchiích). Zdejší režimy vykazují až neuvěřitelnou stabilitu. Jednorázová výměna (Írán, Súdán, Afghánistán) či dokonce pravidelnější cirkulace politické elity je spíše výjimkou (jen s obtížemi Turecko a Libanon). Mocenská elita se zabetonovala ve svých pozicích a v otázce následnictví vyznává princip nepotismu favorizující své potomky a příslušníky vlastního rodu a klanu. Kdo není součástí této úzké skupinky, nemá prakticky šanci zaujmout jakékoliv mocenské pozice. Také ve státem silně regulované smíšené ekonomice (vysoký podíl státního sektoru, zejména v těžbě a průmyslu, výrazná role státních zásahů do hospodářství) jsou již pozice rozdělené. Bez příslušnosti k mocné klientele není příliš velká pravděpodobnost na individuální vzestup ani zde. Zdá se, že karty byly jednou pro vždy rozdány záhy po získání nezávislosti a příliš mnoho kanálů pro vzestupnou mobilitu nezbyvá ani mimo ekonomickou sféru, například ve státní správě (po

odchodu Evropanů představovala mobilitní kanál armáda a služba ve státní správě, tyto pozice jsou dnes rozebrané). Určitou šanci na individuální vzestup tak měly snad jen první generace, které byly po získání nezávislosti a vzniku moderních blízkovýchodních států ve správný čas na správném místě.

Mezi individualizovanými strategiemi blízkovýchodního obyvatelstva – sledujícími zlepšení sociálního postavení jedince – tak namísto mobility vertikální hraje větší roli mobilita horizontální. Migrace z venkova do měst je dosud skutečně masivní. A to i v historickém srovnání s modernizující se Evropou 19. a počátku 20. století. Nebo v komparaci s ostatními překotně se urbanizujícími regiony současného rozvojového světa. V případě novověké Evropy Karla Marxe však hrála naprosto klíčovou, a ve srovnání s dnešním Blízkým východem nejspíše daleko významnější, roli také emigrace na jiné kontinenty (Severní a Jižní Amerika, Austrálie, jižní Afrika) a služba desetitisíců či statisíců mladíků v koloniálních armádách²³⁰. V případě Spojených států pak hrála po mnoho generací stěžejní roli stále se posunující západní hranice mezi „civilizací“ a „divočinou“, která v dlouhém období amerických dějin umožnila substituovat vzestupnou sociální mobilitu mobilitou geografickou (pokud se někomu pro vysokou konkurenci nedařilo naplnění jeho amerického snu ve městech východního pobřeží nebo se chtěl společensky vyhoupnout rychleji, mohl se vždycky sebrat a odejít hledat štěstí, zlato, cenné kožešiny, petrolej nebo úrodnou půdu na Západ)²³¹. Nic takového v dnešních přelidněných a dezertifikací ohrožených blízkovýchodních státech s nedostatkem jakékoliv volné, natož úrodné, půdy nepripadá v úvahu.

Podobně i svět jako celek je dnes ve srovnání s obdobím raného evropského industriálního a politického konfliktu Karla Marxe přeplněn k prasknutí. Namísto jedné miliardy v roce 1900 je dnes světová populace sedmkrát početnější a všechny kontinenty jsou již dávno obsazené, zabrané a do posledního hektaru rozparcelované. Ačkoliv je vnitřní i vnější migrace v blízkovýchodním regionu ve srovnání s jinými současnými světovými makro-regiony nejspíše rozsáhlejší²³², historické srovnání s Evropou neobstojí. Zatímco dnes žije v zemích Evropské unie okolo 15 milionů první, druhé a třetí generace imigrantů z Blízkého východu (ale také třeba muslimů z Indie či Bangladéše), v ropných monarchiích Perského zálivu dočasně pracuje dalších

²³⁰ Role mezinárodní migrace byla při studiu politických dějin a vývoje nerovností evropských společností v 19. a 20. století dlouhodobě podceňovaná, dnes je migraci na jiné kontinenty přisuzována některými autory naprosto stěžejní role (Sutcliffe 2004, Kennedy 1996).

²³¹ O roli západní hranice v sociálních dějinách USA v tomto smyslu psal již Frederick Jackson Turner (1861-1932).

²³² To se domnívají např. autoři Richards a Waterbury (2008), aniž by to však nějak důsledně a statisticky dokládaly.

asi 10 milionů „gastarbeiterů“ z chudších arabských zemí. Z hlediska absolutních počtů blízkovýchodní populace (asi 440 milionů) ale jde o pouhý zlomek (obrovsky významné jsou samozřejmě peněžní transfery migrujících dělníků z hostujících zemí do zemí původu, tzv. remittance, ty drží nad vodou celé rozvětvené rodiny). Rozhodně dnes totiž nehrozí, aby se během jednoho či dvou desetiletí sebrala celá třetina Syřanů či Egyptanů (nebo až za nějakých čtyřicet let dojde ropa saúdských Arabů) a odešla hledat štěstí kamsi za oceán, jako to udělali britskou nadvládou utiskovaní a hladomorem spolu s bramborovou plísní drcení Irové ve druhé polovině 19. století. Stejně tak pronásledovaní šíité v některých převážně sunnitských arabských zemích (např. Saúdská Arábie, donedávna Irák), křesťanští koptové v Egyptě nebo židé v Somálsku a Etiopii dnes nemohou spoléhat na to, že zlepší své podřadné sociální pozice tím, že bez problémů odejdou na jiný kontinent, kde se zařídí podle svého, a jednou provždy tak skončí s neustálým pronásledováním a ústrky. Přesně to ale udělala v souvislosti s odchodem do Nového světa dlouhá řada evropských protestantských sekt v 18. a 19. století, nemluvě o odchodu zdecimovaných evropských židů do Palestiny po roce 1945. Ani dnes v regionu Blízkého východu nepozorujeme analogie vysídlení celých vesnic a okresů, které by se řetězovou migrací v rozmezí několika málo let odebraly do Ameriky, jako se to dělo v chudých periferních částech české Vysočiny v éře absolutistické nadvlády Rakousko-Uherska.

Dopravní technologie jsou dnes možná o poznání rozvinutější, cestování po světě neskonalé rychlejší i levnější a svět se asi skutečně zmenšil, nicméně hranice jsou zároveň daleko neprostupnější a střeženější, imigrační úředníci neoblomnější a víza, natož pak povolení k dlouhodobému pobytu či příslib občanství, nedostupnější. Vzhledem k menším možnostem individuální mobility (vertikální i horizontální) je na Blízkém východě připoutanost ke stávajícím pozicím silnější. Neexistuje příliš mnoho prostoru pro individuálně a apoliticky založené strategie sociálního vzestupu. Jako atraktivní alternativa se pak stále většímu okruhu lidí jeví kolektivní strategie třídního boje, roste třídní vědomí společného zájmu deklasovaných vrstev i intenzita a násilnost konfliktu.

V ostrém rozporu (c) s dlouhodobým zmírňováním politického konfliktu v industrializující se Evropě 19. a počátku 20. století na Blízkém východě dosud chybějí politické možnosti²³³ pro legální a legitimní organizování opozice, ačkoliv již existují sociální a technické předpoklady vzniku, a hladkého šíření, opozičních nálad (např. expanze vzdělání, komunikačních

²³³ Viz represe nezávislých odborů, profesních a studentských svazů, politických stran, nevládních organizací.

prostředků a médií). Na Blízkém východě se v posledních dekádách rychle zrodily po všech stránkách moderní společnosti, kterým však dosud vládou vysoce archaické, represivní a neparticipativní politické systémy²³⁴. Tempo politické institucionalizace, která by dokázala konstruktivně začlenit a politicky asimilovat nově se rodící a sílící politické aktéry nebo vytvářet podmínky pro nenásilné řešení množících se zájmových či ideových konfliktů, výrazně zaostává za rychlým tempem všeobecné politické mobilizace. Formující se uvědomělé, organizované a motivované „třídy pro sebe“ snažící se hájit vlastní zájmy jsou režimy pronásledovány.

S tím souvisí (d) přetrvávající snaha blízkovýchodních režimů jakékoliv konflikty násilně potlačovat na úkor jejich řízení, regulace, zmírňování a moderování. Zcela chybí platformy i pravidla pro řešení a nenásilnou kanalizaci konfliktů a střetů protichůdných zájmů; o pravidlech hovořících o změně pravidel nemluvě. Stát neuznává reprezentanty jednotlivých stran, ztěžuje jejich efektivní organizaci a jejich nároky v lepším případě bagatelizuje, v horším kriminalizuje (s poukazem na „extremismus“, „vandalství“ nebo „terorismus“). Podobně se v lepším případě snaží vytvořit alespoň potěmkinovské zdání existence nezávislých stran a organizací hájících zájmy a ideje různých skupin (např. Egypt, Maroko), v případě ještě o něco horším se o to ani nepokouší (Saúdská Arábie). Riziko prohry elity se v tomto systému zdá být maximálně vysoké: neexistuje alternativa mezi udržením absolutní moci, nebo její totální ztrátou provázenou vysoce pravděpodobnou fyzickou eliminací elity a její nejbližší klientely²³⁵. Také evropské absolutistické monarchie 19. století zpočátku zaujaly strategii nekompromisních represí a nulové tolerance opozice. Kromě politických stran, zejména odborového hnutí vykládaného jako nebezpečný vyzyvatel společenského řádu a politického zřízení. Tvrdé vykázaní odborů do ilegality a odmítání jakýchkoliv jejich požadavků, ale i samotné komunikace s nimi, posilovalo jejich radikalizaci a zápal pro revoluční levicové ideologie prosazující totální převrácení dosavadního fungování společnosti. Mechanismus sebe-naplňujícího se proroctví hovořícího o nebezpečné radikalitě odborářů se v Evropě začal postupně oslabovat po zlegalizování odborového hnutí, ustavení mechanismů vyjednávání a umožnění hájení dílčích a partikulárních zájmů dělníků

²³⁴ Tezi hájí například O. Roy (1992). Konfliktní model pracující s rozporem mezi stále modernější společností a setrvalé represivním aparátem aplikuje na rozvojové země, včetně blízkovýchodních, již S. P. Huntington (2006). Hovoří o pretoriánské společnosti v kontrastu se společností občanskou založené na participaci.

²³⁵ Jazykem teorie her jde o hru s nulovým součtem (vítěz bere vše) a ještě ke všemu bez opakování.

v rámci systému. Neustálá snaha o represe v novodobé Evropě vedla spíše k eskalaci konfliktu, naopak legalizace opozice k jeho zmírnění²³⁶.

Dnešní Blízký východ tak prizmatem Dahrendorfova modelu politicky vězí kdesi v evropském 19. století. Politická změna a výraznější vzestupná sociální mobilita není buď vůbec možná, nebo pouze skrze násilnou revoluci či kataklyzma intenzivního konfliktu na hraně ničivé občanské války. Zobecněný model odvozený z trajektorie politického konfliktu odehrávajícího se v průběhu evropské modernizace umožňuje hrubou komparaci industrializující se západní Evropy a současného Blízkého východu. Dokáže také efektivně vysvětlit růst latentního napětí, kterého využívají opoziční islamisté ve svém střetu s diktátorskými režimy. Nedokáže však již vysvětlit, jak je možné, že se téměř žádné země regionu oproti všem dosavadním předpovědím nepropadly do chaosu revolucí, občanských válek a dalších forem násilného politického soupeření (leccos však dokáže naznačit o „popularitě“ terorismu namířeného proti diktaturám jako pokračování politiky jinými prostředky). Nepočítá totiž s rolí externích faktorů intervenujících do blízkovýchodního politického konfliktu způsobem, který v období evropské modernizace neměl obdoby (role politiky USA a zemí západní Evropy při dlouhodobé podpoře diktatur; dále role obrovského ropného bohatství, jež v kombinaci s napojením na světové trhy umožnilo zbudování historicky bezprecedentně represivních politických systémů, ale také „kupování“ loajality a poslušnosti podřízených populací)²³⁷.

(14) Terorismus jako pokračování politiky jiným prostředky

Dalším důsledkem dlouhodobých represí započatých kolonialismem (viz tabulka) a pokračujících vládou autoritářů je zablokování rozvoje politické kultury založené na diskusi, toleranci, kompromisu, participaci, občanské zodpovědnosti a angažovanosti či demokracii. Autoritářská politická kultura a tendence k politickému násilí u všech zúčastněných (vláda i opozice) tak není důsledkem vlastností islámu, ale spíše novověké politiky (Esposito 2003).

Jakákoliv opozice je i dnes vykazována do ilegality, utajování a konspirace. Často pak sahá k přímé akci a násilí jako jedinému možnému způsobu politické participace, řešení společenských problémů a prosazování zájmů či společenské změny. Terorismus se stává

²³⁶ Tento výklad používá například S. P. Huntington (2006). S budováním moderních absolutistických monarchií a centralizovaných států souvisí například vznik tajné policie a rozsáhlých systémů špehování (Kennedy 1996).

²³⁷ Ponechme zde stranou Dahrendorfův implicitní předpoklad, že všichni, kdo nezastávají mocenské pozice, po nich tak strašně touží. Domnívám se, že po určité socioekonomické mobilitě ano, ale masový zájem o politický vzestup všech autor nijak nedokládá.

„normálním“ pokračováním politiky jinými prostředky. Nenásilné kanály participace jsou totiž uzavřeny. Dochází tak k sebe-naplňujícímu se proroctví. Obavy z nástupu násilného fundamentalismu ospravedlňují represe režimů, což posiluje chápání násilí jako jediného efektivního nástroje a politiky vůbec v řadách islamistů. Následné četné militantní akty opozice zpětně potvrzují správnost původní předpovědi režimů o nenapravitelné násilnosti a fanatičnosti islamistů a potřebě jejich potlačování (Barša 2001, Burgat 2002). Jak konstatuje R. Dahl: „Opozice, která by byla loajální, pokud by byla tolerována, se stává neloajální, protože není tolerována“ (podle Anderson 1997: 17).

Tab. 23: Historie koloniálních represí v regionu Blízkého východu

Země	Období koloniální okupace	Délka okupace (v letech)	Koloniální vláda
Alžírsko	1830-1962	132	Francie
Egypt*	1798-1801, 1882-1936	3+54	Francie/Velká Británie
Irák	1920-1932	12	Velká Británie
Jordánsko	1922-1946	24	Velká Británie
Kuvajt	1899-1961	62	Velká Británie
Libanon	1920-1946	26	Francie
Libye	1912-1951	40	Itálie/mandát OSN
Maroko	1911-1956	45	Francie/Španělsko
Súdán	1898-1956	58	Velká Británie
Sýrie	1920-1946	26	Francie
Tunisko	1881-1956	75	Francie
Spojené arabské emiráty	1892/1916-1971	55/79	Velká Británie
Jemen (jih)	1839-1967	128	Velká Británie
Česká republika	1939-1945	6	Německo

Zdroj: Burgat 2002: 188

* Pod dohledem Osmanské říše (1882-1914), britský protektorát (1914-1922). Pouze formální nezávislost od roku 1922. Britská armáda kontroluje Suezský průplav v letech 1936-1956.

Vztah mezi mírou represí a sklonem islamistů k násilí naznačují statistické analýzy terorismu (Krueger a Laitin 2003, Krueger a Maleckova 2002, Abadie 2004). Stejně tak i případové studie komparující represivnost jednotlivých režimů (např. Egypt a Pákistán v počátcích politického islámu, politický islám v Malajsii, Turecku nebo Bosně vs. v arabském světě), případně analyzující vývoj islamismu v závislosti na proměnlivé míře represí daného státu (např. Egypt za jednotlivých prezidentů a postoj různých generací Muslimských bratří k násilí a

demokracii) (Arjomand 1995, Dekmejian 1995, Lubeck a Britts 2002)²³⁸. Násilí militantů naopak diskredituje hlavní proud islamistů (Kepel 2002, 2004) a pomáhá legitimizovat režimy, které využily americké „války s terorismem“ k potlačení umírněné islamistické opozice (Ottaway 2010, Albrecht a Schlumberger 2004).

²³⁸ Silný nástroj k analýze politického násilí v tomto duchu nabízí Ch. Tilly (2006). Režimy definované různou mírou demokracie (užívá index Freedom House) a schopnosti vládnout určují převládající repertoáry soupeřivé politiky. Arabské režimy patří k těm nedemokratickým s vysokou kapacitou vládnutí, což vede k vyššímu výskytu terorismu namířenému proti mocenské elitě.

PERIPETIE: VYNALÉZÁNÍ OBĚTNÍCH BERÁNKŮ JAKO VENTIL FRUSTRACÍ

(1) Média a propaganda režimů: Kde jsme udělali chybu vs. Kdo nám to způsobil?

V libyjském městě Benghazi bylo počátkem února 1999 pěkně rušno. Policie zatkla a na neznámé místo odvezla na 23 bulharských zdravotních sester a dalšího nemocničního personálu, kteří si do zdejší dětské kliniky přijeli na krátkodobý kontrakt přivydělat něco těch libyjských petrodolarů ke svým mizerným bulharským platům. Důvodem bylo obvinění ze záměrného šíření nákazy virem HIV, jež postihla na 426 dětí. Nakonec se pobyt pěti z nich (plus jednoho palestinského lékaře) nečekaně prodloužil na osm a půl roku stráveného za mřížemi libyjské věznice, ke všemu zpestřený mučením elektrickým proudem, násilným vynucením přiznání a výhlídkou na brzký trest smrti zastřelením, který požadovala libyjská justice, naštvaní rodiče infikovaných dětí i zmanipulovaná libyjská veřejnost. Se zprávou, že v nemocnici není vše v pořádku a již delší dobu zde dochází k šíření viru HIV, ale přišel libyjský časopis La už koncem roku 1998. To ve městě, jež je ke vši smůle režimu chápáno jako hlavní bašta islamistické opozice a středisko dlouhodobě protirežimně naladěných kmenů Kyrenaiky vylučovaných od převratu v roce 1969 z mocenských struktur a dělení ropných zisků (pro kontext viz Gombár 2001), vyvolalo paniku a vlnu nevole.

Šťouralové z řad novinářů proto byli brutálně umlčeni promptním uzavřením redakce časopisu. Ve snaze vše ututlat nařídil šéf nemocnice namísto vyšetřování příčin a nalezení zdroje infekce zákaz dalšího provádění testů na AIDS. Výsledky již provedených rozborů pak byly utajeny. Avšak mezinárodní inspekce týmu expertů agentury WHO spadající pod hlavičku OSN v nemocnici roku 1999 zjistila hrubá porušení nejzákladnějších pravidel týkajících se čistoty, sterility a provádění krevních transfúzí. Ke stejným závěrům v té době patrně došla i libyjská kontrola (její zpráva je však vládou taktéž tajena). Navíc také analýzy zmobilizovaných špičkových světových vědců zabývajících se problematikou viru HIV a opublikované v prestižních medicínských odborných žurnálech jasně ukázaly, že virus byl v nemocnici ještě předtím, než si obžalované Bulharky vůbec sbalily kufry a dorazily do Benghazi (dle genetických analýz sem byl asi zavlčen „gastarbeitery“ z černé Afriky).

Když už bylo jasné, že se velký zdravotnický skandál svědčící o totální neschopnosti režimu ochránit své občany dokonce i za zdmi svých „nejlepších“ nemocnic nepodaří zamést pod koberec a diktatura Kaddáfího bude v očích Libyjců čelit maléru obřích rozměrů a možná dojde i na politickou destabilizaci, bylo spleteno elegantní a pohodlné obvinění darebných cizinců

přednesené ve vykonstruovaném monstrprocesu a žádající exemplární drakonické tresty. To vše ještě pro jistotu okořeněné špionážní aférou a konspirační teorií s nitkami vedoucími až k všemocné americké CIA a v regionu nenáviděné izraelské tajné službě Mosad: velkohubý libyjský vůdce Kaddáfí ve svém projevu na Africkém summitu (duben, 2001) připomněl na kontinentu oblíbenou teorii, že se virus HIV začal původně šířit světem poté, co se při testování na černošských věznicích v laboratořích CIA v období studené války vymknul kontrole²³⁹, na adresu epidemie v Benghází pak zasvěceně prohlásil, že šlo o tajný armádní experiment amerických nebo izraelských špionážních služeb na nevinných libyjských dětech a bude požadovat mezinárodní soudní tribunál k prošetření celého případu a dopadení viníků. Toho, že jsou bulharské zdravotnice nevinnými obětními beránky, jejichž odsouzení a potrestání má poskytnout satisfakci rozružené veřejnosti a uklidnit veřejné mínění, a tak spasit nepopulárního diktátora a vykoupit impotentní režim, si poprvé všiml francouzský novinář Eric Favereau (2000). Velmi trefně aféru shrnuje také český politolog Jan Fingerland (2006, srov. také Bumbálek 2007b): „Diktatury, zvláště ty blízkovýchodní, nerady připouštějí vlastní chyby, a pokud je možnost svést problém na USA nebo Izrael, je půl problému hned vyřešeno.“

Zdiskreditované a neúspěšné blízkovýchodní režimy přicházející o poslední zbytky legitimacy a podpory obyvatelstva se tedy s pomocí *propagandy*, kontroly *cenzenovaných médií* (tisk, rozhlas, národní a celoregionální televize) a mnohdy ne tak docela nezávislé justice snaží zaměnit a „překřičet“ neustále se vkrádající nelehkou – a ve své podstatě reformně až revolučně laděnou – otázku „*Kde jsme udělali chybu?*“. Namísto toho se sugestivně a pokud možno hlasitě táží: „*Kdo nám to způsobil?*“, aby se do veřejného diskurzu následně také snažily propašovat své vlastní – a samozřejmě jediné správné – odpovědi. V takto formované společenské atmosféře typické pro nesvobodné a uzavřené společnosti se neobyčejně dobře daří nejrozumnějším fámám a *konspiračním teoriím* hledajícím – a také neomylně nacházejícím – nejrozmanitější náhradní viníky všech současných problémů, za něž ale ve skutečnosti nesou hlavní zodpovědnost zkorumpované mocenské elity. Nejrozumnější *obětní beránci* pak vysvětlí vše od chudoby, tragické nezaměstnanosti a frustrující bezperspektivnosti, přes „nutnost“ dalšího utužení represí a zákazu opozice až po ostudné neúspěchy na mezinárodní scéně (např. prohrané války, zaostávání i za surovinově méně obdařenými rozvojovými zeměmi) jako nutný výsledek cizího zavinění.

²³⁹ Podle Viktora Suvorova, slavného agenta sovětské armádní rozvědky GRU, jenž v době studené války přešel k Američanům, se tato rozšířená konspirační teorie hovořící o vytvoření smrtícího viru HIV v laboratořích amerických tajných služeb zrodila v sovětské KGB a byla šířena sovětskou a poté ruskou propagandou.

Zároveň tak ale také čas od času přesměrují nashromážděný a naakumulovaný hněv, frustrace a agrese obyvatelstva na zástupné, náhradní cíle. Tímto mechanismem „pojistného ventilu“ se tedy impotentní a neúspěšné blízkovýchodní režimy pokoušejí odvracet oprávněnou kritiku a sešup posledních zbytků své popularity nebo přímo propuknutí bezprostředně hrozícího masivního politického konfliktu s opozicí, jehož rizikem by byla definitivní ztráta vlastní moci. Přitom užitečnou službu režimům při rozehrávání široké palety nerealistických zástupných konfliktů plní celá řada témat (Lewis 2003a, obecně k funkci nerealistického konfliktu srov. Coser 1956).

Hojně a dlouhodobě diskutovanou příčinou úpadku a chronické stagnace islámské civilizace a slabosti soudobých států jsou vpády mongolských kočovných hord (ve 13. století!). Po uvedení nacionalismu na Blízký východ se pak pevně zabydlelo vzájemné osočování Turků, Arabů a Peršanů, kteří si navzájem dávají za vinu dnešní neradostný stav svých záležitostí. Například v Turecku se mnohdy propaguje odůvodnění kulturní stagnace a vleklých ekonomických problémů způsobené „necivilizovanou“ arabskou přítěží vzniklou v dobách Osmanské říše, na kterou Turci jakožto údajně vyspělejší národ nakonec doplatili, aniž by se od Arabů dočkali nějakého vděku. Arabové zase pro změnu mají tendenci vinit ze svých současných problémů právě tuto dlouhodobou koloniální nadvládu, údajný útlak a vykořisťování ze strany osmanských Turků. Aby se to nepletlo, šiiťští Peršané často vidí za svou současnou situaci dlouhodobé ústrky, konflikty a nepřátelství ze strany jak Turků, tak také Arabů i Mongolů (podle Lewis 2003a).

Dnešním hitem se stalo osočování evropského (hlavně francouzského a anglického) – a následně amerického – *kolonialismu* a *imperialismu*, který prý může za všechny minulé i současné pohromy v islámském světě. V anti-imperiálním étosu se skrývá značný potenciál legitimacy režimů. Naopak, jsou-li režimy nuceny vystoupit na straně Západu (např. válka v Zálivu r. 1991), čelí silné krizi legitimacy své moci a růstu vlivu opozice (srov. Hinnebusch 2009). V evropské koloniální nadvládě – jež údajně zdeformovala jak kulturu, tak také ekonomiku blízkovýchodních společností, aby ji dnes ve své rafinovanější nekoloniální podobě vystřídal nadvláda a manipulace ropou nasáklého regionu ze strany Spojených států – je stále více spatřována příčina všech tíživých problémů dneška²⁴⁰. Ačkoliv byly USA po 2. světové

²⁴⁰ Jde o podobnou tendenci, kterou známe z České republiky, kdy jsou šmahem a do omrzení veškeré problémy polistopadového vývoje chápány a vysvětlovány jako důsledky „deformací“ nacistické a následně komunistické totality (tedy zhruba 50 let v našem případě, v případě post-koloniálního Alžírsku jde o dědictví dlouhých 130 let). Koneckonců i to je jen analogie propagandy KSČS, která za všemi nezdary pro změnu ráda viděla „přežitky“

válce v regionu oblíbené a vítané, protože si nezapadly s evropským kolonialismem, dnes to již rozhodně neplatí (Lewis 2003a a 2003b). Zejména po pádu SSSR a po konci studené války, kdy se z USA stala jediná a bezkonkurenční supervelmoc s globálním dosahem, sílí váha argumentů, které říkají, že kdekoliv se ve světě něco šustne nebo se věci nevyvíjejí úplně šťastným směrem, zcela jistě v tom mají prsty Spojené státy²⁴¹. Paranoidní obavy z americké kontroly světa však pramení nejen z dominance USA v oblasti vojenské, ale také v politické, ekonomické a kulturní sféře (Juergensmeyer 2000). Amerika je dlouhodobě kritizována například za to, že její politika prohlubuje globální nerovnosti, vede k poškozování životního prostředí nebo nespravedlivě straní Izraeli v konfliktu s Palestinci. Zejména po americké invazi do Afghánistánu a Iráku jsou pak Spojené státy na Blízkém východě chápány jako největší hrozba světovému míru a většina veřejností v řadě zemí (např. Turecko, Libanon, Jordánsko, Kuvajt) se pod dojmem událostí domnívá, že v blízké budoucnosti USA vojensky zaútočí i na jejich zemi. Zdiskreditovaná „válka s terorismem“ je proto v regionu chápána jako záminka pro sledování sobeckých amerických zájmů (kontrola zdrojů ropy, zabezpečení vhodné geopolitické pozice, vyřizování starých účtů se nepřátelskými režimy a nestátními skupinami nebo dokonce podpora Izraele) (Kohut a Stokes 2007). V atmosféře, kdy se *antiamerikanismus* dokonale zabydlel ve slovníku a způsobu myšlení všech blízkovýchodních ideologických proudů, hnutí a skupin (zdaleka tedy nejde jen o téma islamistů, srov. Rubin 2006), mohou na jeho strunu o to snáze zahrát i režimy, a přeměrovat tak nahromaděný hněv a nespokojenost vlastních populací na Spojené státy, jejich symboly a konkrétní americké představitele z řad politiků, byznysmenů či novinářů (Lewis 2003a a 2003b)²⁴².

Kromě raketově rostoucího antiamerikanismu v regionu zažívá svůj boom také *antisemitismus*. Stejně jako v případě nacionalismu jde o evropský import – první rozšíření bylo

buržoazie či kapitalismu. Zároveň je zapotřebí postavit se vůči tezím B. Lewise kriticky z pozic post-koloniálních studií, protože autor má přílišnou tendenci zpochybňovat a zlehčovat negativa kolonialismu a naznačuje, že je toto období současnými režimy zneužíváno zcela bez vazby k historickým událostem.

²⁴¹ Tato tendence vidět za všemi problémy „skrytou ruku“ Spojených států a tajné služby CIA však byla i dříve typická pro řadu zemí mimo oblast Blízkého východu. Například tyto teorie popularizovaly vlády v Indii 70. let 20. století, kdy se země neúspěšně snažila experimentovat s třetí cestou (Zakaria 2008: 150).

²⁴² Řada geopoliticky klíčových režimů (např. v Pákistánu, Egyptě, Saúdské Arábii) na tuto strunu nehraje otevřeně a s příliš velkým důrazem, protože je závislá na přímé podpoře z USA. Například ale Turecko je dlouhodobým příjemcem americké vojenské a finanční pomoci, přesto sílí kritika USA nejen ze strany vládní AKP, ale také sekulárních žurnalistických elit i armádních špiček. Protiamerickou a protizápadní tematiku rozvíjí například současný turecký knižní bestseller *Metal Firtina* (Ocelová bouře) z roku 2004, který se již dočkal svého volného pokračování (*Metal Firtina 2*). Filmovým hitem se v této kategorii stalo akční drama *Údolí vlků* (*Kurtlar vadisi – Irak*) z roku 2006.

iniciováno evropskými konzuláty a křesťanskými církvemi v 19. století a následně nacistickým Německem po r. 1933. Do té doby byla Osmanská říše i Marocké království (a předtím chalífáty na území Pyrenejského poloostrova) naopak po staletí vyhlášeným útočištěm pro židy prchající před středověkými evropskými pogromy i novodobým holocaustem. Plného rozpuku se v regionu antisemitismus vlastně dočkal teprve po zformování sionistického hnutí (a následném masovějším pronikání prvních židovských osadníků do Palestiny pod britskou správou) a zejména po vzniku státu Izrael (r. 1948). Blízkovýchodní antisemitismus je tedy primárně výsledkem, nikoliv příčinou, zdejšího nepřátelství vůči židovskému státu, přičemž toto nepřátelství zdejší režimy dále dovedně živí, manipulují a využívají ke svému hlavnímu cíli: udržení vlastní moci. Izrael je totiž chápán jako volné pokračování cizorodého evropského kolonializmu v regionu a historicky předlouhé série vyhánění muslimů z jejich půdy a domovů (Pyrenejský poloostrov, Řecko a Balkán, Indie po rozdělení r. 1947). Za všemi problémy a neúspěchy se v tomto rozpoložení veřejného mínění hledá – a také až nesnesitelně lehce a samozřejmě nachází – všemocné *židovské spiknutí* (Lewis 2003a, Laqueur 2007, Öz 2006). A to zcela v duchu zvrácené logiky: Když v syrském Damašku praskne na veřejných záchodcích vodovodní potrubí, ihned je automaticky obviněn Izrael a jeho tajná služba Mossad. I zřejmé chyby ve vlastních řadách se pojmenovávají jen nesměle, daleko lacinější a pohodlnější je vše svádět na židovské spiklence (Al Jazeera – jiný úhel pohledu 2004).

Hluboce zakořeněné blízkovýchodní *konspirační teorie* se rozpracovává, konkretizuje a popularizuje v nespočetných arabských, perských či tureckých mutacích inspirovaných vlivnými klasickými evropskými antisemitskými spisy: především Talmudský žid od Augusta Rohlinga (orig. 1700, česky 1924) a Protokoly sionských mudrců (konec 19. století, česky 1926 a 1991) od neznámého ruského autora (jde nejspíše o kompilát ruské carské tajné policie pokládaný za prapočátek moderních konspiračních teorií). Tato evropská nenávistná díla v poslední době inspirovala dlouhou řadu blízkovýchodních variant, z nichž se mnohé staly žádanými a široce diskutovanými bestsellery na cenzurovaném a regulovaném knižním trhu (jen v letech 1965–1967 vyšlo v arabském světě na padesát knih s touto tematikou, patrně pod dojmem těžko vysvětlitelných a potupných vojenských porážek „neporazitelných“ arabských armád ze strany do té doby spíše přehlížených a lehce opovrhovaných židovských bojovníků). Práce Talmudský žid tvrdí, že s pomocí správného překladu a rozboru Talmudu přišla na kobylku židovské etice, jejímž utajovaným konečným cílem je vyhlazení všech nežidů (svatou povinností židů má být

neposkytovat pomoc, systematicky podvádět, okrádat a zabíjet jinověrce). Protokoly pak představují údajný záznam 24 tajných zasedání všemocných židovských spiklenců sledujících vytvoření světové židovské říše. Mezikrokem k dosažení celosvětové nadvlády má být zničení všech současných států a likvidace všech konkurenčních náboženství. Tajná židovská organizace nemající jakýchkoliv morálních zábran proto ze zákulisí koordinuje světové revoluce, podněcuje závody ve zbrojení a štvě proti sobě jednotlivé národy, podporuje alkoholismus mezi masami dělníků, šíří smrtelné nemoci, manipuluje s cenami potravin ústícími v řízené hladomory, drží široké vrstvy v negramotnosti a bídě a vytváří atmosféru strachu a všeobecné nedůvěry (Laqueur 2007).

Zatímco v Evropě konce 19. a počátku 20. století teorie židovského spiknutí dokázala v prostředí (polo)autoritářských režimů jednoduše vysvětlit nejrůznější složité a těžko pochopitelné události²⁴³ – od socioekonomických a politických těžkostí carského Ruska a dalších absolutistických diktatur či porážky neporazitelné německé armády v 1. světové válce, přes hyperinflaci a chaos 20. let nebo nezaměstnanost a bídu Velké hospodářské krize 30. let, až po úpadek a rozpad „věčného“ Sovětského svazu v letech osmdesátých a devadesátých – dnes plní podobnou funkci „vysvětlování nevysvětlitelného“ na Blízkém východě. Jeho precizně koordinovaná chapadla mají ovládat vše od zahraniční politiky Bílého domu, přes londýnské banky, světový zbrojní průmysl a globální masová média až po organizování událostí typu teroristické útoky z 11. září 2001^{244, 245}, americký vpád do Iráku, manipulace s cenami ropy nebo stávající finanční krize (volně podle Laqueur 2007)²⁴⁶.

²⁴³ V tomto smyslu je funkce evropských židů v roli obětního beránka daleko starší – lze připomenout středověké pogromy a vyhánění židů z Evropy v dobách těžko pochopitelných a vysvětlitelných morových ran.

²⁴⁴ Podle průzkumů například věří, že teroristický útok z 11. září 2001 spáchala al Kajda, jen 15 % Pákistánců, 16 % Indonésanů a Turků, 32 % Egyptanů a 39 % Jordánců. Mnozí se domnívají, že za ním ve skutečnosti stojí izraelská tajná služba Mosad či rovnou americká CIA (Pew Center... 2006).

²⁴⁵ Popularizace údajné židovské konspirace v pozadí útoků z 11. září 2001 může také sloužit jako strategie autoritářských vlád snažící se odvrátit pozornost mas od argumentů domácí militantní protirežimní opozice. Naposledy se tato taktika režimů projevila ve snaze obvinít z teroristických útoků v Jordánsku (r. 2005) izraelskou tajnou službu, ačkoliv šlo o akci militantní islamistické opozice napojené na globální džihádisty (srov. Foxman 2005). Přední experti analyzující dynamiku taktiky militantních islamistů skutečně upozorňují, že útoky z 11. září 2001 byly reakcí na neúspěch předchozí vlny islámského terorismu 90. let 20. století, kdy se nepodařilo svrhnout autoritářské režimy ani získat popularitu obyvatel (např. Alžírsko, Egypt, Saúdská Arábie). 11. září tedy mělo jako „útok na vzdáleného nepřítele“ vyprovokovat masivní odvetu USA a mezinárodní konflikt takových rozměrů, který povede k popularizaci jejich programů a mobilizaci obyvatelstva, jež se ve finále vzbouří nejen proti západním okupantům, ale také proti vlastním zkorumpovaným a bezbožným autoritářům (srov. Kepel 2004).

²⁴⁶ Například v roce 2003 na schůzce představitelů zemí Organizace islámské konference v Malajsií se někdejší premiér Mahathir Mohamed měl údajně před 57 představiteli zúčastněných států vyjádřit v tom smyslu, že je zapotřebí bojovat s židy, kteří způsobili asijskou ekonomickou krizi a ovládají nitky světového dění. Podobně roku 1980 způsobil v OSN nevoli řady států jordánský velvyslanec, který před plénem hovořil o Protokolech jako pravém

Jedny z posledních manifestací masové popularizace teorie židovského spiknutí skrze arabskými vládami kontrolovaná či ovlivňovaná média se staly 41-dílný egyptský seriál odvysílaný v roce 2002 Egyptskou státní televizí a 21-dílný syrský dramatický pořad odvysílaný v roce 2003 celoregionálně mediálně vlivnou libanonskou satelitní sítí Al-Manar (Foxman 2005, Čečáková 2006). Hotové pozdvižení pak vyvolala mezinárodní kontroverze kolem 30-dílného arabského dokumentu „Horseman without a Horse“ posvěcená Egyptským ministerstvem informací a kultury pro vysílání v rámci svatého měsíce Ramadánu v roce 2002. Dokumentární cyklus vychází z pravosti Protokolů sionských mudrců a chápe je jako autentický zakládající spis ovlivňující izraelskou politiku od svých počátků až do dnešních dnů, přičemž si investigativní pořad skrze satelitní stanici Dream Channel našel arabské publikum v celém blízkovýchodním regionu daleko za hranicemi samotného Egypta. Obrovsky a dlouhodobě populární je pak v regionu tvorba karikatur zobrazujících židy či zesměšňujících izraelský stát, bez nichž se jen těžko obejde grafická podoba značné části tištěných periodik (podle A Hoax of Hate...2010).

S pomocí grandiózního židovského spiknutí a státy kontrolovaných médií se tedy neúspěšným blízkovýchodním režimům daří dlouhodobě pohodlně vysvětlovat všechny své problémy a ospravedlňovat nepopulární kroky vlastní politiky (např. rušení dotací potravin, růst cen, utužení represí). Židé a Izrael tak fungují jako pomyslný „hromosvod“, na němž se permanentně vybíjí nashromážděná zklamání, frustrace a agresivita obyvatelstva (třeba formou pálení izraelské vlajky, malování židovských karikatur, vyprávění urážlivých vtipů o židech, demonstrací před izraelskými ambasádami), jež by se jinak dříve či později jistojistě obrátily proti pravému zdroji těchto negativních emocí, tedy zkorumpovaným a neoblíbeným blízkovýchodním autoritářům samotným. Blízkovýchodní vlády se tak dále drží u moci i za cenu dlouhodobého posilování antisemitismu v regionu (srov. Lewis 2003a, Laqueur 2007).

(2) Školní vzdělávání: Islám v permanentním obležení

Kromě masmédií pak režimům pomáhá popularizovat a prosazovat sebepojetí muslimů jako *věčné oběti* nejružnějších *vnitřních a vnějších nepřátel* také centralizovaný státní *vzdělávací systém* s národně unifikovaným kurikulem, školními předměty a učebnicemi (Starrett a Doumato 2007). Režimy si uvědomují, že masové školství dnes představuje minimálně stejně mocný a

a autentickém dokumentu. Revoluční Írán za sebou má taktéž dlouhou tradici vzbuzování antisemitismu, například již v roce 1987 íránské velvyslanectví rozšiřovalo překlady Protokolů v Brazílii a Latinské Americe (podle A Hoax of Hate...2010).

politicky relevantní aparát státní moci, jako jsou již tradičně tajné služby, policie a silové složky. Zvláště v situaci, kdy se již masová a vsutku všeobecná základní povinná školní docházka proměnila v realitu v naprosté většině blízkovýchodních zemí (k politizaci vzdělávání srov. Starrett 1998).

Celé generace se tak stávají cílem režimní propagandy, která se snaží popularizovat onu otázku „Kdo nám to způsobil?“ na úkor z hlediska samotného přežití režimů nebezpečného a sebekritického tázání typu „Kde jsme asi tak udělali chybu?“. Ačkoliv se pojetí náboženské výchovy ve školních osnovách jednotlivých zemí diametrálně liší a ani při nejlepší vůli nelze vystopovat unifikující či homogenizující vliv petrodolarů ze Saúdské Arábie, protože školní kurikulum odráží specifické politické zájmy jednotlivých režimů, hlavní poselství *zakládajícího velkého příběhu* muslimů je všude stejné (jde o výsledek obsahových analýz učebnic náboženské výchovy v Saúdské Arábii, Ománu, Kuvajtu, Sýrii, Jordánsku, Palestině, Egyptě, Turecku a Íránu). Dobrodružný příběh proroka Mohameda a jeho věrných druhů v pojetí učebnic náboženské výchovy všech zemí regionu praví, že dobří, mírumilovní a poctiví muslimové se museli mít od samých počátků na pozoru před útoky dlouhé řady proradných protivníků (např. modláři z Mekky, židovští zrádci z Medíny, agresivní a divoké kmeny Arabského poloostrova)²⁴⁷. Tento příběh pak slouží jako prototyp k analogickému vysvětlení celé dlouhé historie (křížácké výpravy, mongolské vpády, evropský kolonialismus, zrádci a odpadlíci z vlastních řad) i žhavé současnosti (židovský sionismus, americký imperialismus), kdy muslimové musejí být neustále obezřetní z důvodů existence nejrůznějších reálných i potenciálních hrozeb a nejrůznějších vnitřních i vnějších nepřátel. Ozbrojený džihád je pak v tomto kontextu v současných učebnicích soustavně uváděn a vyzdvihován pouze jako boj obranný (s výjimkou Saúdské Arábie a snad i Sýrie), tedy jako odpověď na útlak a agresi. Je tak líčen jako kolektivní, nikoliv individuální, povinnost muslimů, přičemž jeho důvodem nemůže být odlišné náboženství²⁴⁸ (Starrett a Doumato 2007).

Například s bohatými odkazy na neveselou zkušenost s ruským, francouzským a britským imperialismem a následným vměšováním Izraele (viz tajná služba Mosad) a Američanů (viz silná

²⁴⁷ Jedná se o projekt mezinárodní komparativní studie založený na obsahové analýze učebnic náboženské výchovy všech stupňů *státních* základních škol používaných ve školním roce 2002/3 a 2003/4. Autoři studie jsou ochotni kriticky diskutovat o reálném vlivu obsahů učebnic, nicméně předpokládají, že jde o indikátor zájmů mocenské elity, součást i symptom jejího boje s islamistickou opozicí a o snahu získat ztracenou legitimitu skrze náboženskou rétoriku (Starrett a Doumato 2007).

²⁴⁸ Jde tedy o jiné pojetí, než propaguje bin Ládín a globální džihádisté, ale i například učebnice Saúdské Arábie.

vojenská přítomnost a instalace a podpora režimu šáha do r. 1979) líčí íránské učebnice Írán jako *ohroženou zemi v permanentním obležení*.²⁴⁹ Svět se v jejich pojetí rozpadá na bohaté a mocné země s koloniálními ambicemi bažícími po zisku a na ty, které ve snaze o politicko-ekonomickou nezávislost čelí tomuto útlaku, nespravedlivému uspořádání světového řádu, plundrování svých zdrojů a decimování vlastních populací²⁵⁰. Paralelní členění světa v duchu íránských učebnic představují jednotlivé kulturně-nábožensky odlišené civilizace, přičemž hlavní roli dnes hraje napětí mezi táborem „islámským“ a „neislámským“ vedeným Západem, jež se snaží oslabit a zničit islámskou kulturu a náboženství. Prokletím Západu je však to, že se odklání od svých křesťanských kořenů a hodnot²⁵¹, dochází tím k degeneraci západní kultury směrem k materialismu, který je pak pod pláštěm globalizace atraktivně „zaobalen“ a s otřesnými důsledky exportován do zbytku světa. Do čela zuřícího celosvětového zápasu za spravedlnost a práva utlačovaných se pak nestaví nikdo jiný než revoluční Írán inspirující (nejen) muslimy celého světa, jenž je však ohrožován všemocnou a pokračující *konspirací* snažící se zemi rozvrátit a destabilizovat, protože se vztyčenou hlavou čelí západní hegemonii světa a jejím zájmům (klíčová role je samozřejmě připsána Izraeli v roli nepřítele a nastrčeného agenta Západu). Íránské učebnice tak navozují celou řadu *polárních opozit* a dichotomií, jejichž prizmatem se mají žáci orientovat v současném světě: chudoba a bohatství, zaostalost a rozvinutost, islámské a nemuslimské země, utlačovaní a globální utlačovatelé, vykořisťovaní a vykořisťovatelé, islám a nepřátelé islámu, Írán a nepřátelé Íránu, muslimové a nemuslimové, dobro a zlo, věřící a nevěřící, Třetí svět a Západ (podle Freedom House 2008).

Asi nejodpudivější příklad propagace *paranoidního pohledu na svět* však po desetiletí představuje náboženská výchova ve státních školách Saúdské Arábie (náboženská výchova zde představuje čtvrtinu až třetinu výuky základních a středních škol; kurikulum má navíc vliv v řadě nestátních škol celého světa sponzorovaných saúdsko-arabskými petrodolary)²⁵². Černobílé pojetí světa říká, že v něm zuří boj menšiny skutečných a upřímných věřících s přesilou nevěřících.

²⁴⁹ Jde o obsahovou analýzu 95 íránských učebnic všech předmětů (počínaje farsí a náboženstvím až po dějepis či matematiku; celkem 11 000 stran) používaných na základních a středních školách ve školním roce 2006/2007.

²⁵⁰ Nikoliv náhodou je mezinárodní řád v podání íránských učebnic viděn podobně jako ho popisují někteří západní kritici a intelektuálové – v učebnicích se lze setkat s přímými odkazy například na díla Noama Chomského.

²⁵¹ Vysoce jsou však vyzdvihováni západní vědci (např. A. Einstein), umělci, spisovatelé a dokonce někteří američtí politici jako například Jimmy Carter. Pozitivně je hodnocen přínos Západu v oblasti rozvoje vědy a technologií.

²⁵² Jde o výsledky obsahové analýzy učebnic (12 učebnic náboženské výchovy). Zvláště v prostředí uzavřené Saúdské Arábie nelze zjistit, co se ve školních lavicích reálně vyučuje, dokonce je velmi obtížné obstarat i učebnice samotné. Poněkud méně varovné závěry saúdsko-arabské reality lze nalézt ve studii uvedené výše (Starrett a Doumato 2007).

Křížové výpravy totiž ve skutečnosti nikdy neskončily. Křesťané, židé a další nevěřící se spojili a vedou skrytou válku za zničení islámu, přičemž Protokoly sionských mudrců jsou žákům předkládány jako autentický dokument vysvětlující současné dění (součástí konspirace Západu je zase vliv médií, západních škol či kampaní za práva žen). Správní saúdsko-arabští věřící však čelí také kacířským praktikám šíitů či súfijských řádů, avšak nemohou očekávat přátelství a spojenectví dokonce ani z řad samotných sunnitských muslimů, kteří v jejich přísném pohledu téměř do jednoho balancují na hraně hereze, nepřikloní-li se k jejich jedině správnému učení wahhabismu. Seznam skutečných či potenciálních nepřátel je tak téměř nekonečný, nebezpečí hrozí odkudkoliv (podle Center for Religious Freedom 2006, k roli xenofobní salafíje v saúdsckém vzdělávání viz také Kepel 2004, Beránek 2007). Vidíme tedy, že se školní vzdělávací systémy autoritářských režimů v myslích a imaginaci každé další generace svých obyvatel snaží rozehrát širokou škálu skutečných i zcela vykonstruovaných a smyšlených konfliktů a popularizovat povědomí o nejrůznějších nepřátelích, hrozbách a konspiracích. Tím se sugeruje sebepojetí muslimů jako oběti různě motivovaných čachrů mocných protivníků. S odkazy na tato protiventství pak mohou autoritáři pohodlně vysvětlovat vlastní pochybení, svádět vinu na druhé a ospravedlňovat nepopulární kroky své politiky, přičemž zároveň přesměrují nahromaděnou kritiku, frustrace a agresi na zástupný, náhradní cíl.

(3) Zahraniční politika a válečná dobrodružství: Nacionalismus a pan-arabismus

V průběhu horkých červencových dnů r. 2002 sehrálo Maroko se Španělskem zdánlivě absurdní drama s následnou mezinárodní účastí států Evropské unie, Ligy arabských států a nakonec i Spojených států, jež byly požádány o zprostředkování. Předmětem sporu se stal do té doby neznámý kamenitý středomořský ostrůvek Perejil (arabsky Leila) obývaný pouze několika kozami. Nejprve se zde vylodilo komando dvanácti marockých vojáků a vyvěsilo marockou vlajku. Rozzuření Španělé, jež si ostrov také nárokují, poté za podpory svých vzdušných a námořních sil vysadili několikanásobnou přesilu příslušníků speciálních jednotek, vyvěsili hned dvě španělské vlajky a marocké kolegy vyprovodili zpět na africkou pevninu.

Jakkoliv komická se celá záležitost může zdát, marocká vláda ji v zemi od samého počátku patřičně medializovala, a vyvolala tak masivní vlnu národního patriotismu a ostrých protišpanělských pouličních demonstrací rozzlobených mladíků (podle Zakaria 2008). Šlo sice o součást vleklého sporu s více než racionálním jádrem, a to o dotažení dekolonizace (předmětem

disputací jsou hlavně známé španělské enklávy Ceuta a Melilla na marockém území) a završení vytoužené územní celistvosti Maroka. Avšak načasování, mediální kampaň v cenzurované zemi a marocký kontext celého incidentu svědčí spíše o snaze režimu krále Mohameda VI. odvrátit s pomocí vyprovokovaného mezinárodního incidentu s vysokým symbolickým a emocionálním nábojem (viz vyvěšování vlajek, odkazy na citlivě vnímaný evropský kolonialismus) pozornost marocké veřejnosti od domácích socio-ekonomických problémů. Šlo o to „překřičet“ stále hlasitější tuzemské kritiky hlemýžďího tempa politických reforem (reformě naladěný, mladý a vzdělaný král po nástupu k moci r. 1999 vzbudil přespříliš vysoké naděje stran ekonomické a politické liberalizace, které nedokázal naplnit, takže se záhy dostavilo o to trpčí zklamání). Konečně, velké množství bezprizorních a nespokojených studentů se v době letních prázdnin hrozilo zapojit do politické činnosti proti králi, takto je plně pohltily proti-španělské protesty.

Eskalací konfliktu s cizím nepřítelem v podobě nenáviděného kolonialisty režim alespoň dočasně sjednotil společnost, načas semknul šiky soupeřících politických hnutí a mobilizoval viditelnou masivní podporu monarchii. Také mladý král s praxí v bruselské administrativě tedy využívá „sjednocujících“ funkcí mezinárodního konfliktu. Kráčí tak ve stopách svého otce, absolutistického krutovládce Hasana II. Vojenská dobrodružství, expanzivní zahraniční politika a nacionalismus šermující s ideou „Velkého Maroka“ tehdy mnohokrát vyústily ve válečné střety s Alžírskem a Mauretánií a v nekonečný ozbrojený konflikt s povstanci z hnutí Polisario na území okupované Západní Sahary (od roku 1975 dosud). Těmito riskantními podniky, agresivní nacionalistickou rétorikou a konfliktní zahraniční politikou král tváří v tvář stupňujícím se tuzemským demografickým, sociálním a ekonomickým problémům zas a znovu mobilizoval všeobecnou podporu monarchii²⁵³ (srov. Gombár 2007).

Tendence autoritářských režimů potýkajících se s krizí legitimacy své moci pouštět se do mezinárodních sporů a válečných dobrodružství byla mnohokrát popsána i mimo region Blízkého východu (např. argentinská vojenská junta se v předvečer svého svržení r. 1974 zoufale snažila odvrátit pozornost od ekonomických obtíží a masivního porušování lidských práv rozpoutanou válkou o Falklandské ostrovy; podobně se ve stejné době snažil mobilizovat národní podporu zdiskreditovaný autoritářský režim v Řecku vyprovokováním vojenského převratu a následného

²⁵³ Také představitelé největší marocké islamistické opoziční Strany spravedlnosti a pokroku (*Parti de la Justice et du Développement*) deklarují, že „územní celistvost“ (včetně Západní Sahary) je předmětem společenského konsenzu a společným cílem všech politických stran (tedy jedna z mála věcí, na které se shodnou) (Zagora, srpen, 2009).

ozbrojeného konfliktu na Kypru, srov. Huntington 2008, Kazancigil 2006). Podobný princip je však znám i z prostředí západních demokracií. Například jedním z motivů francouzské vlády pro útok na Egypt v r. 1956 (na straně Anglie a Izraele) bylo fiasko francouzských vojsk v Indočíně v r. 1954. Vláda v Paříži tehdy nutně potřebovala nějaký úspěch a vítězství, aby doma opět získala pošramocenou popularitu (Francii samozřejmě také vadila Násirova podpora revolučního hnutí za nezávislost v Alžírsku a dalších francouzských koloniích v severní Africe) (Smith 2009).

Na Blízkém východě v tomto směru patrně drží prim egyptský prezident Násir. Tento charismatik chápající a bravurně ovládající mediální propagandu²⁵⁴ nejprve na počátku své vlády vybudil nerealisticky vysoká očekávání obyvatelstva stran brzkého příchodu prosperity a sociální spravedlnosti. Díky slibům se sice Násir stal populárním a začal budovat kult své osobnosti, avšak záhy začalo být jasné, že nastavil laťku, podle které veřejnost posuzuje skutečný výkon režimu, příliš vysoko a nebude schopen ani zdaleka splnit, co slíbil. Vysoká popularita diktátora a raketově rostoucí aspirace mas se v konfrontaci s neradostnou a spíše neúspěšnou socioekonomickou realitou země chycené v pasti bídy mohly kdykoliv zvrátit v o to hlubší zklamání, všeobecnou frustraci, ztrátu popularity a nakonec i moci.

V důsledku neúspěchů v domácí politice a hlemýžďího tempa reformních změn zaostalé společnosti se egyptský režim velmi rychle přeorientoval k důrazu na politiku mezinárodní, kde očekával daleko rychlejší prosazení svých představ a vizí. A snažil se tímto směrem přesměrovat také pozornost veřejnosti. V kontextu vyzdvihovaného panarabismu a panislamismu se měl Egypt postavit do čela arabského – a výhledově dokonce celého islámského – světa (viz projekt United Arab Republic budovaný původně se Sýrií a Irákem; vůdčí role v arabsko-izraelském konfliktu; pomoc při dekolonizaci dalších arabských států Afriky; založení celoregionálně vlivných médií jako Hlas Arabů či E. S. B. a také arabské tiskové agentury Arab News Agency). Kromě toho se Egypt na světové scéně stylizoval do role jednoho z klíčových vůdců tzv. Hnutí nezúčastněných, tedy zemí, jež se v rámci titánského studenoválečného střetu hrdě odmítly přiklonit jak k USA, tak také k SSSR a stát se jejich pouhopouhými satelity. Asi nejvýznamnější mezinárodněpolitický husarský kousek Násira pak představuje dramatické znárodnění Suezského průplavu (1956). To sice vyprovokovalo mezinárodní krizi, angažmá OSN, masivní

²⁵⁴ Násir v době svého prezidentování prohlásil: „Je pravdou, že většina lidu je stále negramotná. Ale politicky to hraje daleko menší roli než ještě před nějakými dvaceti lety...Rádio vše změnilo...Dnes lidé v nejbližších vesnicích poslouchají, co se děje jinde, a vytváří si vlastní názor. Vládcí nemohou vládnout jako kdysi. Žijeme v novém světě“ (podle Lerner 1964: 214).

bombardování Egypta a invazi britských, francouzských a izraelských jednotek, avšak nakonec triumfoval právě Násir, jehož hvězda tak vystoupala do závratných výšin. Riskantní konfrontační politika s vnějším nepřítelem – ať již v podobě Izraele, západních zemí (USA, Francie, Velká Británie) či arabských protivníků (jordánská a saúdská královská rodina) – tedy pomohla přesměrovat pozornost veřejnosti od chronických domácích problémů a příliš pomalé modernizace země, mobilizovat podporu dokonce i mezi vlastními kritiky²⁵⁵ a znovu vydobýt pocit hrdosti ztracený v období ponižujícího evropského kolonialismu²⁵⁶. Nesmírně ambiciózní zahraniční politika sršící nacionalistickou symbolikou a vize Egypta jako nejdůležitější arabské velmoci hrající dokonce významnou roli v kontextu studenovélečného soupeření supervelmocí dokázaly vzbudit takovou vlnu patriotismu, nadšení, hrdosti a emocí, že fungovaly jako – přinejmenším dočasná – „náhražka“ realizace původně ohlášeného projektu arabského socialismu, který prostým Egyptanům sliboval přivést především ekonomickou prosperitu, blahobyt a sociální spravedlnost do jejich vlastní země (srov. Lerner 1964: 214-263).

Podobně výrazně se „Násirův syndrom“ projevil v případě íránského premiéra Mohammeda Mosaddeka proslaveného odvážnou konfrontací se Západem kvůli snaze o znárodnění britské Anglo-Iranian Oil Company (1951). Íránci se tehdy cítili poníženi nedávnou okupací zchudlé země zahraničními vojsky (po r. 1941), nespravedlivým dělením ropných zisků (pouze 20 % zůstává Íránu) a vlastní zaostalostí ve srovnání s technologicky vyspělou a blahobytnou Evropou. Mosaddek poprvé v historii země účinně použil masová média, skrze která mobilizoval podporu jdoucí napříč společenskými vrstvami. Popularitu, podporu a vítězství nad svými politickými oponenty si vydobyl díky eskalaci konfliktu s neústupnými a nenáviděnými Brity a také díky tomu, že lidem dával naději ohledně budoucího rozvoje země²⁵⁷. To však spolu s ambiciózní snahou o mezinárodněpolitickou nezávislost země, jenž byla do té doby pokládána za velevýznamného regionálního spojence USA ve studené válce, Západ natolik iritovalo, že zinscenoval vojenský převrat (viz slavná operace Ajax zorganizovaná americkou CIA a britskou

²⁵⁵ Americký velvyslanec v Káhiře, Henry A. Byroade, se ve svém komuniké nechal slyšet: „Nelze dost dobře přecenit popularitu znárodnění *Canal Company* mezi Egyptany, dokonce i mezi Násirovými nepřáteli.“

²⁵⁶ Násir nesl stejně jako jeho generační druhové nelibě všestranné ponížení, jež komentoval takto: „Kolonialismus nám vzal všechny pocit síly a hrdosti. V duších nám zanechal hluboký komplex, se kterým budeme muset dlouho bojovat, než ho překonáme“ (podle Lerner 1964: 249).

²⁵⁷ Mosaddek díky konfrontaci s vnějším nepřítelem koncentroval svou moc také skrze sérii zvláštních zákonů, jejichž platnost však měla být pouze dočasná (tedy do odeznění mezinárodní krize). Z ropných zisků sliboval financovat modernizaci průmyslu ve městech a zemědělské výroby na venkově.

MI5) a poslal nepohodlného premiéra do předčasného politického důchodu (Lerner 1964: 380-393, Cvrkal 2007).

Také v počátcích čtyřicetileté kariéry libyjského vůdce Mohameda Kaddáfího hraje silnou roli velká posedlost pan-arabskou jednotou á la Násir (námluvy s Egyptem a Sýrií a posléze s Tuniskem, Alžírskem či Marokem s cílem vytvořit arabskou federaci vždy záhy zbankrotovaly). Libye též podporuje boj Palestinců proti Izraeli, zejména se ale pouští do velmi ostrých a akcelerujících konfrontací se Západem a USA (Kaddáfí ze země nejprve vykázal svého času největší americkou vojenskou základnu v zahraničí, poté znárodnil podíly Američanů v ropných společnostech a nakonec se stal zběsilým sponzorem řady významných levicových, pravicových i islamistických teroristických skupin celého světa, které měly společné jen to, že útočily proti Západu a jeho spojencům). V posledních letech se pozornost Libye, po které již v arabském světě není taková poptávka, stáčí k Africe a štědrý Kaddáfí oplývající příjmy z exportu ropy se zde může snáze stylizovat do role jejího vůdce. V roce 2008 se Kaddáfí nechal za přítomnosti dvou stovek afrických kmenových vůdců a králů zvolit „Africkým králem králů“. Ceremonie demonstrující celoafrickou prestiž režimu se přitom nekonala nikde jinde než v libyjském městě Benghazi, tedy baště islamistické protirežimní opozice. Další várku legitimacy v očích domácího, ale i mezinárodního, publika Kaddáfí nejspíše získal, když byl o rok později na summitu Africké unie za velké slávy zvolen jejím předsedou. Hotové pozdvižení pak vzbudil jeho projev na sjezdu Ligy arabských států (r. 2009), kde během krátké chvíle stačil zkritizovat a urazit všechny přítomné vůdce v čele se saúdskoarabským králem. A také jeho dlouhý výstup v OSN, kde pro změnu volal po vyšetření invaze do Iráku a amerického prezidenta B. Obamu otcovsky oslovoval „můj synu“ (srov. Gombár 2001). Zdá se, že permanentní konfrontace a konflikt s nejrůznějším vnějším nepřítelem a důrazná – i když ze západního pohledu mnohdy až směšně ješitná – stylizace do pozice v širokém a dalekém zahraničí ctěného vůdce, režimu Kaddáfího pomohly zajistit legitimitu v očích domácího obyvatelstva a několik dekád neohrožené moci (Kaddáfí je v regionu vskutku rekordmanem v délce vykonávání úřadu).

Skutečné těžké váhy současného Blízkého východu, které si skrze svou ambiciózní zahraniční politiku, ve které se stylizují do pozice vůdců islámského světa (pan-islamismus, srov. Kepel 2002), nárokují legitimitu především v očích vlastních populací, jsou vzájemně soupeřící režimy v Teheránu a Rijádu. Také jejich vzájemná konfrontace posiluje národní jednotu a domácí podporu autoritářsky vedených režimů.

Vláda Saúdské Arábie čerpá svou legitimitu ze symbiózy mezi královskou rodinou Saúdů a přísným islámským reformním hnutím wahhábismu, které je za určitých podmínek ochotno legitimizovat politickou moc monarchie (např. formou vydávání fatwy ospravedlňující z islámského právního hlediska konkrétní kroky režimu). Speciální pozice vlády pak pramení z toho, že se zároveň může stylizovat i do role zbožného správce dvou posvátných okrsků (Mekka a Medina) a organizátora každoroční náboženské poutě (*hadž*), což jí dodává naprosto zásadní punc náboženské legitimacy (Beránek 2007).

Důraz na přísně chápaný islám se sice režimu jednoznačně vyplatil v ideovém souboji se sekulární opozicí v 50. až 70. letech 20. století (komunismus, arabský nacionalismus, baasisté atd.), avšak postupně se v jakémsi bumerangovém efektu obrací proti režimu samému, který stále zřetelněji nedokáže obstát tváří v tvář přísným morálním kritériím, jež po dlouhá léta sám pomáhá šířit v tuzemsku i daleko za hranicemi Arábie. Wahhábismus totiž není netolerantní jen vůči jiným konfesím (např. křesťanství a judaismus) či odlišným směrům v rámci islámu samého (šíité, jednotlivé právní školy v rámci sunny), ale domnívá se, že drtivá většina všech muslimů upadla do stavu bezbožnosti, nevědomosti a barbarství (*džahilíja*) (Kropáček 1996, Kepel 2004, Beránek 2007). Korupční skandály mocenské elity, nerovnoměrné a nespravedlivé dělení ropných zisků v úzkém kruhu klientely, utrácení obrovských sum za nákup zbraní provázený neschopností se ubránit v případě potřeby, kontroverzní a nadmíru citlivé pozvání půl milionu „nevěřících“ amerických vojáků na nejposvátnější půdu Arábie po ohrožení ze strany Saddáma Husajna (operace Pouštní štít, 1990, přítomnost vojsk do roku 2003) a nekončící série divokých úletů, radovánek s prostitutkami a bohatýrských pitek v podání mnoha ze zhruba sedmi tisíc princů z rozkošatělé královské rodiny rozhodně neodpovídá wahhábismem inspirovaným představám o správném morálním profilu režimu (Klare 2004). Ten podle řady z nich očividně sešel ze správné cesty a ani při užití veškeré fantazie nepřipomíná nic z idealizované podoby vlády dob samotného Proroka, ke které se hnutí upíná. Pokud ale v pojetí přísného wahhábismu vládce rezignuje na příkazování dobrého a zakazování zavrženíhodného, je nejvyšší čas se s ním rozloučit, a tato povinnost přechází na duchovenstvo, přičemž začít odstraňovat vše neislámské může vlastně každý, kdo se za duchovního prohlásí. Nejvýznamnější opozice se tak nakonec zrodila ze samého středu režimu (podle Beránek 2007).

Režim však kontruje a dlouhodobě demonstruje svou zbožnost horečnou aktivitou na mezinárodním poli. Za svou globální misi si volí celosvětovou propagaci přísného islámu

s pomocí zlatého deště petrodolarů, každoročního organizování poutě do Mekky a zejména vybudování monumentální celoplanetární sítě saúdskoarabských mešit, loajálních imámů, charitativních organizací a institucí bezúročného islámského bankovníctví, médií všech typů, škol všech stupňů a islámských center pro všechny cílové skupiny. Uchyluje se také ke konfrontaci s šíitským porevolučním Íránem a o něco skrytěji nadále propaguje i nesmiřitelný postoj vůči Izraeli a Západu (srov. Kepel 2002, Beránek 2007).

Také kardinální soupeř Saúdské Arábie, Islámská republika Írán, se profiluje konfrontací s vnějšími soupeři a svou moc legitimizuje s odkazem na šíření islámu po celém světě a stylizací sebe sama do pozice budoucího vůdce všech muslimů a časem snad i celého světa; slovy vůdce revoluce imáma Chomejního „Chovám naději, že se po celém světě ustaví strana, která ponese jméno „Strana utlačených“ (podle Kropáček 1996: 185, srov. také Chátamí 2001, Freedom House 2008). Do nekonečných sporů se po vleklé a neúspěšné válce s Irákem (1980-1988) ospravedlňované exportem revoluce pouští Írán zejména se Spojenými státy („velký Satan“) a Izraelem („malý Satan“). Avšak v rámci své doktríny vývozu revoluce propagandisticky napadá i údajně špatně vedené a ostudně proamerické muslimské země, a to v čele s „odpadlickou“ Saúdskou Arábií. Výraznou roli pak hraje Írán nejen v dění v Libanonu (skrze šíitské hnutí Hizballáh), ale stále více i v izraelsko-palestinském konfliktu. Tento důraz na konfrontační mezinárodní politiku a globální poslání Íránu imponuje přinejmenším části patriotisticky až imperiálně smýšlejících Íránců. Jejich životní úroveň a sociální postavení se po revoluci jinak příliš nezlepšilo, ačkoliv právě to mělo být jejím hlavním cílem. Namísto toho jsou chudí Íránci permanentně „krmeni dietou symbolů“ (kult mučednictví z války s Íránem, hlídky na nezahalené ženy, aféry týkající se karikatur proroka Mohameda či fatwa na S. Rushdieho). Tyto náhražky skutečné změny životní situace zas a znovu mobilizují jinak upadající podporu režimu, odvádějí pozornost veřejnosti od narůstajících domácích problémů sociálního a ekonomického charakteru a zajišťují rozklížující se národní jednotu (Gombár 2001, Kepel 2002 a 2008, Brož 2007, Nafisi 2007). Zdá se, že chronická krize legitimacy režimu, vnitřní konflikt íránských elit, vyostřené parlamentní a prezidentské volby (2008 a 2009) a očekávané změny na postu nejvyššího vůdce (*rahbar*) ve svém součtu vedou ke zvýšené snaze přesměrovat pozornost veřejnosti do vod mezinárodní politiky a směrem k domnělému či skutečnému vnějšímu ohrožení (např. tvrdá konfrontace s Izraelem, ještě tvrdší konfrontace s tzv. mezinárodním společenstvím při budování jaderného programu, využití pocitu ohrožení „obklíčeného“ Íránu plynoucího z invaze

Američanů do sousedního Afghánistánu a Iráku, vybudování jejich základen v přilehlých post-sovětských republikách a silné trvalé vojenské koncentrace amerických vojsk v Perském zálivu, napření úsilí ke zdánlivě iracionálnímu popírání holocaustu a dalším mezinárodním kontroverzím, viz dále). Prezident Ahmadínežád vlastně jen s pomocí nových témat (jádro, Izrael, karikatury, holocaust) replikuje starou osvědčenou taktiku imáma Chomejního, který s fatwou (1989) odsuzující spisovatele S. Rushdieho bouchl do stolu právě v době, kdy revoluční režim zažíval svou první vážnou krizi legitimacy.

Naprosto delikátní příležitost, které se řada sekulárních či monarchistických režimů ve snaze zlepšit svůj upadající image v očích vlastního zbožného obyvatelstva s vervou chopila, představuje protisovětský afghánský džihád. Ten klíčovým zdiskreditovaným vládám Blízkého východu čelícím chronické krizi legitimacy umožnil zabít dokonce více než dvě mouchy jednou ranou. Zatímco se totiž do omrzení probírá stěžejní role Spojených států (dodávky účinných zbraní, logistická podpora, nábor a instruktáž bojovníků v některých zemích a za prezidenta Reagana i v samotných USA, ale třeba i distribuce nenávistných školních učebnic v pákistánských uprchlických táborech poté používaných Tálibánem v Afghánistánu) na vzniku protisovětského džihádu, role hnutí Tálibán složeného z afghánských (převážně paštunských) uprchlíků v Pákistánu a také role organizace al Kajda rekrutující do boje muslimy z celého islámského světa, jde do značné míry o mýtus založený na přemrštěné představě o všemocnosti americké tajné služby CIA v regionu Blízkého východu (srov. Pohly a Durán 2001). O přeceňování role USA na vzniku globálního džihádu po roce 1979 ostatně svědčí nejen to, že se tyto síly velmi záhy vymkly jakékoliv kontrole svých mecenášů a spojenců, ale hlavně to, že se hned po amerických útocích na Afghánistán (r. 2001) a zejména Irák (r. 2003) zrodila tzv. druhá generace Al Kajdy, ačkoliv Američané tentokrát sledují pravý opak a džihádisty finančně, logisticky ani materiálně nijak nepodporují (srov. Roy 2004). Jak konstatuje americký sociolog M. Juergensmeyer: „Irák v 21. století replikuje zkušenost Afghánistánu z 80. let minulého století (...) jen tentokrát mudžahedíni nebojují s pomocí Spojených států, ale proti nim“ (Juergensmeyer 2008: 207).

Neméně klíčový podíl na úspěšném protisovětském džihádu ale měl také Pákistán (skrže tajnou službu ISI, jež sehrála hlavní roli při vzdělávání, výcviku a organizaci Tálibánu v uprchlických táborech na území Pákistánu) a některé další blízkovýchodní země (zejména jde o Saúdskou Arábii, Egypt a Alžírsko) (Roy 2004). Neschopné arabské režimy si krátce před invazí

SSSR do Afghánistánu zadělaly na obří ostudu v očích svých obyvatel po zdrcující porážce ze strany Izraele v jom-kipurské válce (r. 1973). V jejím průběhu pro-režimní propaganda trvale informovala pouze o slavném postupu arabských vojsk; o to větší šok pak obyvatelstvo zažilo, když se provalilo, že se věci mají úplně jinak. Kritika autoritářských vlád v té samé době sílila také z důvodů vysoce nerovného dělení závratných ropných zisků, stále viditelnějších morálních a korupčních selhání, nevybíravých represivních praktik a kumulace neřešených sociálních problémů (příliš rychlý demografický růst a pokles reálné životní úrovně po následném opadnutí vysokých cen ropy, bídna uplatnitelnost nové generace ambiciózních absolventů středních a vysokých škol na již přesyceném trhu práce). Obecně jde o období, kdy k velkému překvapení blízkovýchodních vlád i západních pozorovatelů roste vliv politického islámu jednoznačně aspirujícího na hlavní opoziční sílu. V této výbušné situaci pak hrozilo, že íránská revoluce (r. 1978-9) bude jen pouhopouhým „předskokanem“ dalších blízkovýchodních revolucí a definitivním impulsem pro islamistickou opozici daleko za hranicemi Íránu a způsobí dominový efekt pádu vlád v celém regionu (např. r. 1979 došlo pod dojmem z íránské revoluce k povstání a obsazení Velké mešity v Mekce, r. 1981 byl spáchán atentát na egyptského prezidenta Sadata, který měl spustit masivní připravovanou revoluci á la Írán vůči sekulární vládě v Káhiře). Ostatně přesně o to se nová revoluční vláda v Teheránu v duchu strategie exportu revoluce vší silou snažila, přičemž skrze svou propagandu zběsile obviňovala blízkovýchodní režimy z bezbožnosti, zkaženosti, korupce a odpadlictví (ke kontextu srov. Kepel 2002 a 2004).

Ačkoliv se státy Organizace islámské konference na svém vrcholném jednání (r. 1981) nebyly jako vždy schopny dohodnout na společném a jednotném postupu, jednotlivé vlády afghánský džihád vesměs různým způsobem podporovaly a využívaly ho jako zástupný konflikt, který jim přišel více než vhod²⁵⁸. Obecně jim Sověti umožnili přesměrovat pozornost veřejnosti od domácích problémů směrem k významné mezinárodní kauze a její hněv a frustrace přeorientovat na náhradní cíl ztělesňovaný Sovětským svazem. Podpora svaté války proti ďáblu v podobě SSSR režimům navíc získala ztracený mravní kredit v očích části zbožného obyvatelstva a poskytla jim cennou příležitost ostentativně se prezentovat jako vpravdě islámské,

²⁵⁸ Saúdská Arábie stála v čele těchto aktivit, naprosto nezastupitelná byla její role ve financování protisovětského odboje. V prostředí generačních soupeřů bin Ládina bylo naprosto běžné organizovat a financovat pomoc afghánským uprchlíkům v Pákistánu, ale také všemožně podporovat bojovníky. V Egyptě hrála klíčovou roli vládou kontrolovaná univerzita al-Azhar a také prorežimní duchovní vydávající veřejné fatwy na podporu afghánského džihádu. Podobná situace byla i v Alžírsku. Z těchto tří zemí pak do Pákistánu a Afghánistánu přijelo i nejvíce bojovníků, tzv. Afghánských Arabů (srov. Kepel 2002, Pohly a Durán 2001, Juergensmeyer 2008).

třebaže i nadále vládly v rozporu s prakticky všemi zásadami a mravními principy islámu. To poněkud otupilo přesvědčivost a jednoznačnost kritik ozývajících se z revolučního Teheránu, ale také z úst stále asertivnější domácí islamistické opozice. Její energie a aktivita se ke všemu nově rozměľňovala díky koncentraci na protisovětský odboj, z kterého se stalo veledůležité téma celé jedné generace mladých aktivistů a radikálů. Nejedlikátnější na celé věci je pak to, že některým režimům (Saúdská Arábie, Alžírsko, Egypt, Tunisko, Pákistán) afghánský džihád patrně umožnil elegantně vyexpedovat daleko za hranice své země ty nejkřiklavější, nejnebezpečnější a nejbojovnější opoziční radikály, které by jinak musely nahánět, hromadně zatýkat, zastrášovat, mučit, věznit a popravovat (nejvyšší odhady hovoří o 50 tisících tzv. Afghánských Arabů, srov. Roy 2004). Zatímco autoritáři těmto svým militantům začasté nakupovaly letenky a diskrétně se s nimi loučily, snad ještě upřímněji než oni si přály jejich mučednickou smrt kdesi v afghánských horách a doufaly, že se již nikdy nevrátí. Méně známou historií pak jsou bumerangové efekty tohoto pokusu exportovat domácí napětí do zahraničí. A to v podobě vzedmuté vlny blízkovýchodního terorismu 90. let 20. století, kdy se část zocelených rebelů s aureolou hrdinů vracela zpět do svých zemí, kde hodlala pokračovat v tom, co v Afghánistánu tak slavně začala, tedy v ozbrojeném džihádu proti bezbožným vládám (srov. Kepel 2002 a 2004). Podobně se patrně některé blízkovýchodní diktatury dívaly na občanskou a sektářskou válku v Iráku po invazi Američanů v roce 2003. Na jednu stranu se radovaly, že jejich země opustí ti nejradikálnější militanti a odjedou bojovat na irácké bojiště. Na stranu druhou tušily, že se zde dost možná vycvičí, zprofesionalizují a zorganizují a poté se jako silná ozbrojená opozice vrátí zpět a zaútočí na režimy ve svých domovech (Kepel 2008).

Dlouhodobým evergreenem, jehož prostřednictvím blízkovýchodní režimy ospravedľňují svou moc v očích vlastního obyvatelstva je arabsko-izraelský konflikt (přesvědčivé ospravedľnění nutných represí vyvolaných permanentním válečným stavem či stavem „studeného míru“, ospravedľnění nižší životní úrovně a chabé ekonomické výkonnosti údajným nutným odčerpáváním zdrojů pro potřeby armády a tajných služeb, ospravedľnění pod-rozvoje, zastaralé infrastruktury a kulturní i materiální zaostalosti sérií nákladných a destruktivních válečných střetů s Izraelem). I tato taktika je však dlouhodobě problematická. Politika identity se totiž dostává do rozporu s mezinárodní reálpolitikou. Především s nedostatečnými materiálními možnostmi blízkovýchodních zemí, jež čelí drtivé technologické převaze Izraele (navíc podporovaného

Spojenými státy). I tento dlouhodobý neúspěch režimů přispěl k deficitu legitimacy arabských vládců v očích vlastních populací (srov. Kropáček 2002).

Nejtvrdší byl postoj arabských diktatur proti Izraeli v historických začátcích jejich éry. Nově vznikající státy a jejich mocenské elity ještě nebyly dostatečně konsolidované a cítily slabost a nejistotu svého postavení. Podporu domácí veřejnosti si chtěly vydobýt střetem s vnějším nepřítelem v podobě Izraele (naopak tehdy již vnitřně konsolidované Turecko s široce uznávanou vládou nemá potřebu zaplétat se do těchto válečných dobrodružství). Palestinskou otázku tak režimy od počátku využívají ke svým vlastním cílům, před domácím publikem se stylizují do role šampiónů všearabských a vše-islámských zájmů (Egypt, Sýrie, Irák, Libye, Jordánsko, Súdán, Saúdská Arábie). Výrazné bylo především vzájemné soupeření Egypta a Sýrie o vedení arabské protiizraelské koalice, které vedlo k vystupňování konfrontace a následné válce s Izraelem v r. 1967 (země se vzájemně veřejně osočují z nedostatečně důrazného postupu proti Izraeli a předhánějí se zároveň v konfrontaci s židovským státem, Egypt podporuje Organizaci pro osvobození Palestiny, Sýrie konkurenční Fatah). Spolu s konsolidací moci ve svých zemích naopak dochází ke zmírnění nekompromisního postoje arabských vlád vůči Izraeli. Jednání s Izraelem – nebo dokonce uzavření mírové smlouvy – však i tak obvykle oslabuje legitimitu režimů v očích vlastního obyvatelstva a destabilizuje jejich moc (např. vražda egyptského prezidenta Sadata následující po podepsání mírové dohody s Izraelem v r. 1979, vražda jordánského krále Abdulláha v r. 1951 kvůli jednání s Izraelem, občanská válka v Jordánsku v r. 1970 kvůli uzavření příměří mezi Jordánskem a Izraelem, opětovná destabilizace jordánské mocenské elity po podpisu mírové smlouvy s Izraelem v r. 1994) (Smith 2009, Hinnebusch 2009). V současné době je hlavním nepřítelem Izraele Sýrie. Zdejší režim díky této konfrontaci, podobně jako nejnověji Írán, získává podporu vlastního obyvatelstva, které je tak vládě ochotné tolerovat i to, co by jí za jiných okolností tak snadno netolerovalo (srov. Gombár 2001)²⁵⁹.

(4) Mezinárodní skandály: Satanské verše, karikatury Proroka a popírání holocaustu

Blízkovýchodní režimy prostřednictvím různou měrou cenzurovaných médií a kontrolovaných oficiálních duchovních také uměle přizívají, manipulují a k vlastnímu prospěchu využívají nejrůznější mezinárodní kontroverze vzbuzující emocionální reakce zbožného obyvatelstva:

²⁵⁹ To je patrně hlavní důvod, proč jsou dlouhodobá neoficiální jednání Sýrie s Izraelem (např. Golanské výšiny) vedena tajně a syrská vláda oficiálně vůbec nepřipouští ani jejich samotnou existenci.

například předskokan všech následujících afér v podobě masových celosvětových protestů po opublikování knihy *Satanské verše* (1988), dále následovaly například spory po urážlivých výrocích na adresu islámu z úst Theo van Gogha (2004), kontroverze vyprovokovaná otištěním karikatur proroka Mohameda v evropských novinách (2006), nešikovné výroky papeže Benedikta XVI. v Řezně (2007), proti-islámská kampaň nizozemského populisty Gerta Wilderse (film *Fitna*, 2008) nebo nejnověji provokativní díly populárního kresleného seriálu *South Park* (2010). Samotné autoritářské režimy, zejména však Írán, pak ofenzivně kontrují neustálým přitvrzováním argumentace a zvyšováním hlasu při urážlivém popírání holocaustu.

Tyto mezinárodní aféry režimům umožňují odvést alespoň na chvíli pozornost stále nespokojenějšího obyvatelstva od dlouhodobých domácích problémů (nezaměstnanost, inflace, růst nerovností, masové represe, zablokování či pomalost slíbených reforem), ale také zvrátit sílíci kritiky diskreditující politické elity či oficiální duchovní kvůli viditelné bezbožnosti, odpadlictví a morální zkaženosti jejich stylizací do role neohrožených ochránců islámu vůči hrozivému vnějšímu nepříteli. Konečně také režimům umožňují názorně demonstrovat, že ze svobody slova, lidských práv nebo demokracie požadovaných opozicí a nevládními organizacemi nekouká nic dobrého, leda tak příležitost k masivnímu očerňování a urážení islámu a jeho proroků á la Západ, což přeci nikdo nechce. V případě těchto afér však často režimům hrozí ztráta kontroly nad rozdmýchanými emocemi, ještě častěji pak svou úlohu sehrává i část islamistické opozice, která je v konkurenci s režimy vysvětluje a využívá po svém. Podívejme se proto nyní podrobněji na ty nejzásadnější skandály a jejich dynamiku.

Provokativní román *Satanské verše*²⁶⁰ z pera vždy kontroverzního britského autora indicko-muslimského původu Salmana Rushdieho byl původně sepsán v angličtině, cílil na spíše užší skupinu „náročných čtenářů“ a nikdy nebyl oficiálně vydán ani prodáván v kterékoliv převážně muslimské zemi. Ačkoliv se celá aféra s dosud nekončícími dozvuky zejména na Západě přetřásá jen jako konflikt mezi principem neomezené svobody slova na jedné straně a nepřípustností hanobit rasu, národ či náboženské přesvědčení kohokoliv na straně druhé,

²⁶⁰ *Satanské verše* (arabsky al-áját aš-šajtánija) odkazují na velmi citlivou stránku počáteční fáze prorocké činnosti Mohameda v Mekce v souvislosti s později zavrnutými verši Koránu. Ty patrně ve snaze získat přízeň mocného kmene Kurajšovců vyjadřovaly ochotu zapojit do právě vznikajícího náboženského učení i jejich tři předislámská mekkánská ženská božstva (jmenovitě al-Lát, al-Uzzá a Manát). Rozpor s jednoznačně monoteistickým pojetím následně ustaveného islámu je však zjevný. Tato epizoda a následné přepsání oněch veršů je muslimy vysvětlována jako neúspěšný pokus ďábla-našeptávače (Iblíse) svést Proroka a muslimy od správné víry. Rushdie muslimy rozdráždil tím, že tuto historku zpochybňující monoteizmus jejich víry připomíná, ale také celým románovým příběhem postaveném právě na našeptávání a svádění nepravostmi, jehož hlavním hrdinou je alegoricky ztvárněný Mohamed, ale také Áiša, Fátima a dalších pro muslimy nedotknutelné postavy (podle Pavlincová a kol. 1994)

upozaduje se neméně důležitý politický kontext režimů, jež celou aféru na Blízkém východě v určité fázi rozdmýchaly a dále ji až do dnešních dnů udržují při životě (v první řadě se v tomto případě jedná o aktivity íránského režimu obávajícího se úpadku revolučního nadšení a své podpory mezi lidmi, viz dále). Po opublikování (1988) si knihy nejprve všimly muslimské organizace Velké Británie, autora obvinily z rouhačství a po neúspěšné intervenci u britské vlády s žádostí o zákaz prodeje díla začaly pořádat demonstrace, jež postupně přerostly v masové protesty a veřejné pálení knihy. Poté, co renomovaný šejk z prestižní káhirské islámské univerzity al-Azhar (ta z velké části reprezentuje prorežimní duchovní loajální k egyptské politické elitě) Satanské verše veřejně odsoudil a podpořil britské muslimy v jejich odporu (legálními prostředky!), knihu postupně zakázaly vlády Pákistánu, JAR, Saúdské Arábie, Egypta, Somálska, Súdánu, Bangladéše, Kataru, ale také Indonésie a Malajsie. K celosvětové eskalaci masových protestů i násilných incidentů (bombové útoky na knihkupectví v USA a Británii prodávající knihu, ubodání a linčování překladatelů po celém světě, násilné protesty a útoky na západní symboly v Pákistánu, Kašmíru a jinde) došlo díky medializaci celé kauzy a zejména díky vyhlášení „slavné“ fatwy Ajatolláha Chomejního (únor, 1989) volající po smrti všech, kdo se podílel na publikování pobuřujícího a rouhačského textu.

K tomu došlo přesně v době, kdy začíná docházet k výraznému úpadku oblíbenosti íránského revolučního režimu (srov. Arjomand 2004). Nižší sociální vrstvy, které nejprve trpěly represemi a opomíjením při dělení ropných zisků za sekulární diktatury šáha, poté v očekávání zlepšení svého postavení vybojovali revoluci (1979) a téměř vykrváceli v nekonečné irácko-íránské válce (1980-88)²⁶¹ začínaly zjišťovat, že se i přes veškeré nasazení a sebeobětování ve prospěch „lepších zítřků“ stále nacházejí u společenského dna. Režim se je proto snažil dále mobilizovat revoluční rétorikou a nakrmit „dietou symbolů“ (mučednictví vyzdvižované v dobách revoluce a války, mobilizace v řadách mravnostní policie organizující hony na nezahalené ženy nebo protizápadní demonstrace v dobách míru), které mají sloužit jako laciná náhražka reálného zlepšení životní úrovně a naplnění předrevolučních slibů o spravedlivější společnosti. Právě také rozdmýchávání masové nenávisti vůči S. Rushdiemu a obviňování Západu z konspiračního komplotu sledujícího diskreditaci a zničení islámského náboženství se ve skutečnosti snaží o odvrácení pozornosti stále nespokojenějších Íránců od domácích socioekonomických problémů a také představuje způsob,

²⁶¹ Šlo o jeden z vůbec nejkrvavějších konfliktů druhé poloviny 20. století. Některé zdroje uvádějí až 1 milion obětí na íránské straně (srov. Schleyová a Busseová 2004, Brož 2007, Šlachta 2007).

jakým se vyrovnat s vnitropolitickými krizemi a silící opozicí (nedávno téma fatwy proti spisovateli opět vyzdvihly Revoluční gardy, islámské nadace zvyšující odměnu za jeho zavraždění a současný nejvyšší duchovní vůdce Alí Chámeneí, tj. síly obávající se nástupu „reformistů“ a čelící komplexní vnitropolitické krizi; v tomto kontextu je také zapotřebí „čist“ stále agresivnější popírání holocaustu ze strany stále neoblíbenějšího režimu, viz dále) (srov. Kepel 2002: 106-135, 187-195, 364)²⁶².

Ještě téhož roku (březen, 1989) Organizace islámské konference vyzvala své členy (46 států), aby ve svých zemích Satanské verše zakázaly. Jedinou členskou zemí s muslimskou většinou, kde lze román legálně držet, tak nakonec zůstalo jen Turecko. Řada vlád naopak s patřičnou mediální pompou nezakázala jen překládání a vydávání knihy, ale vyhlásila také drakonické tresty za její držení a četbu, čímž se pobouřenému obyvatelstvu svých zemí snažila demonstrovat „islámský charakter“ režimu a vloudit se tak do jeho přízně. K eskalaci masových emocí mezi muslimy celého světa, z nichž naprostá většina knihu nikdy neviděla, natož aby ji četla a mohla si udělat vlastní názor, však kromě kroků a propagandy jednotlivých autoritářských vlád nejspíše přispěla i kritika románu ze strany některých islamistických hnutí. Ale také významové posuny vzniklé překladem vybraných choulostivých pasáží z angličtiny do urdštiny, arabštiny a perštiny. Dále jistě i blízkovýchodní společenská atmosféra přející konspiračním teoriím všeho druhu (kniha tak byla mnohými pochopena jako součást tajného spiknutí Západu s cílem očernit, ponížit a nakonec zničit islámské náboženství) a konečně i nepochopení hloubky zakotvení svobody slova v západních společnostech, kterou mohou západní političtí vůdci ve srovnání s jejich blízkovýchodními kolegy omezovat jen minimálně.

Kontroverze a vzedmuté masové emoce vzniklé po opublikování provokativního románu Satanské verše svou sílu čerpají ze souběhu více příčin, avšak jedním z klíčových faktorů je právě přístup vlád jednotlivých blízkovýchodních zemí (bez nich by se o dehonestujícím románu tolik muslimů nikdy nedozvědělo). V tomto případě stimulace a eskalace aféry ze strany Íránu, který se snažil sjednotit veřejnost pod praporem již částečně zdiskreditované revoluce s odkazem

²⁶² Za vyhlášením fatwy ze strany Íránu stála řada dalších příčin: snaha odvrátit pozornost od neúspěchu v irácko-íránské válce (příměří – namísto slibovaného vítězství – přišlo sedm měsíců před vyhlášením fatwy) a také snaha odvrátit pozornost od obrovských materiálních i morálních nákladů války; snaha režimu oslovit muslimy celého světa a znovu získat jejich upadající pozornost a sympatie vůči islámské revoluci; s tím související snaha opět sjednotit válkou rozkmotřené šíity a sunnity poukazem na společnou kauzu a společného vnějšího nepřítele; soupeření se Saúdskou Arábií o vedení v islámském světě a snaha zastínit úspěch Saudy a Spojenými státy podporovaných afghánských mudžáhedidů (ve stejné době jako fatwa bylo oznámeno stažení posledních vojsk SSSR z Afghánistánu). Publikování Satanských veršů tak přišlo jako na zavolanou, z hlediska režimu představovalo hotové požehnání (srov. Kepel 2002).

na hrozbu vnějšího nepřátelského spiknutí a také usiloval odpoutat pozornost obyvatelstva od vnitřních problémů s pomocí rozdmýchání kauzy, jež přišla jako na zavalanou. Podobný vzorec se však v různých obměnách opakuje i v souvislosti s dalšími aférami, jejichž seznam dosud bohužel nekončí. Někteří autoři (např. Mendel 2008) zdůrazňují, že masové protesty proti případům blasfemie²⁶³ iniciují zejména fundamentalistická hnutí, a to navzdory protichůdným snahám režimů o uklidnění situace. Rozbor chronologie a dynamiky dobře zmapovaných afér ale poukazuje spíše na diferencovaný přístup jednotlivých režimů, z nichž se přinejmenším některé snaží vehementně vytěžit kauzy ke svým cílům. Jiné si tyto příležitosti také nechtějí nechat ujít, jsou ale opatrnější a zdrženlivější, zejména z obav, že vzedmuté masové emoce využijí opoziční islamisté.

Například po otištění urážlivých karikatur proroka Mohameda (30. září, 2005) v dánském konzervativním deníku Jyllands-Posten se sice iniciativy nejprve chopila tříčlenná skupinka zdejších imámů²⁶⁴. Založili Committee for Defense of the Prophet Muhammad a vyrazili na Blízký východ, aby se s prosbou o „pomoc“ obrátili na představitele blízkovýchodních států a zdejší oficiální náboženské vůdce. Do věci se však velmi rychle vložila egyptská vláda, další blízkovýchodní režimy i Organizace islámské konference. Oproti aféře Satanské verše navíc začíná hrát významnou roli při šíření pohoršení internet, který se v regionu zrovna čerstvě etabloval. Došlo tak k rychlému rozšíření pozornosti věnované karikaturám a masových vášní daleko za hranice Dánska. Lze si jen ztěžít představit „spontánní“ masové demonstrace či dokonce vypalování dánských ambasád v zemích, kde vláda tvrdě omezuje jakoukoliv svobodu shromažďování, medializaci celé kauzy ve státech, kde jsou média podrobena přísně nastavené cenzuře, plamenné projevy oficiálních duchovních v těch pátečních mešitách, které se obvykle „těší“ bedlivé kontrole ministerstev náboženských věcí nebo zorganizování účinného bojkotu dánského zboží v režimech, kde se bez alespoň tichého souhlasu bezpečnostních složek nedá zorganizovat vůbec nic. Minimálně některé režimy se tak s pomocí radikálního rétorického odsouzení karikatur, hlasitého diplomatického tlaku na Západ (petice, otevřené dopisy, předvolávání zástupců dánských ambasád „na kobereček“), demonstrativního zavírání blízkovýchodních poboček západních novin přetiskujících karikatury (Egypt) či přinejmenším tichého souhlasu s demonstracemi, násilnostmi (hlavně Sýrie, Írán a Libanon), bojkotem

²⁶³ Jde o soustavnou snahu ostouzet, ponižovat a zesměšňovat pilíře daného náboženství (podle Mendel 2008).

²⁶⁴ Patřícně ji nafoukli tím, že do fasciklu materiálů dokumentujících kauzu zařadili i obrázky, které s karikaturami, a dokonce ani s islámem, nijak nesouvisely.

dánského zboží a mediálními výpady proti karikaturám snažily stylizovat do role nepostradatelných a vsutku pravověrných ochránců islámu, odpoutat pozornost od svých neúspěchů stvořením hrozivě vypadajícího a ještě více iritujícího vnějšího nepřítele (opět se šíří i různé verze konspirativních teorií) a dokonce ukázat, že případné šíření demokracie a lidských práv po vzoru Západu, jež ohrožuje jejich moc, by zemi nepřineslo nic dobrého, leda tak další urážky, ostouzení a očerňování islámského náboženství.

Zároveň však nelze přehlédnout, že se řada režimů přespříliš rozhněvané „arabské ulice“ postupně zalekla. Zejména v situaci, kdy začalo být zřejmé, že se některé islamistické skupiny budou snažit proměnit masivní protesty proti karikaturám v protirežimní demonstrace (např. Muslimské bratrstvo v Benghází v Libyi, infiltrace islamistů do oficiálních a režimem organizovaných demonstrací v Sýrii, vzájemné předhánění egyptského režimu i opozičních Muslimských bratří při ostré kritice karikatur a snaha obou soupeřů prezentovat se jako ti správní ochránci víry). Vlády se tak ocitly v delikátní situaci. Na jednu stranu musely kanalizovat a regulovat vztek svých občanů, který pomohly rozdmýchat. Na druhou stranu jim začalo hrozit, že masové vášně využije domácí islamistická opozice či mezinárodní džihádisté k rozdmýchání protivládních povstání (srov. Hvížd'ala 2006, Forbes 2006, Clash of Civilization 2006, Kepel 2008).

Také nešikovné výroky papeže pronesené na adresu islámu a proroka Mohameda bez zřejmé souvislosti s hlavními tezemi akademicky laděné přednášky na univerzitě v Regensburgu (září, 2006) mezi muslimy vyvolaly poprask²⁶⁵. Tentokrát však hrály režimy jasně druhé housle a nedokázaly při mobilizaci protestujících soutěžit s nestátními aktéry: globálními médii a radikály z řad islamistů. Došlo sice na demonstrativní odvolávání velvyslanců z Vatikánu nebo naopak na předvolávání zástupců papežského stolce v jednotlivých zemích k „podání vysvětlení“, na rétoricky „velkohubé“ rezoluce schvalované jinak bezzubými parlamenty (např. Alžírsko, Pákistán či Súdán) či na ostré výroky oficiálních prorežimních duchovních, avšak jediný stát, který si dal skutečně záležet na rozdmýchávání demonstrací provázených pálením vlajky Vatikánu, byl nejspíše jen Írán²⁶⁶. Autoritářské vlády – ale i mainstreamoví islamisté jako

²⁶⁵ Papež bez dalšího komentáře a zaujetí stanoviska citoval středověký výrok (ze 14. století) jednoho byzantského císaře: „...ukážete mi, s čím novým přišel prorok Mohamed, zjistíte, že všechny jeho inovace jsou nehumánní a d'ábelské novoty, jako například příkaz šířit víru mečem“. Následně se za výroky omluvil (podle Quinn 2008).

²⁶⁶ Nikoliv však zdejší reformisté v čele s duchovním a bývalým prezidentem Mohamedem Chátamím, který událost označil za příležitost pozvat katolíky k dialogu o islámu, který nakonec povede k upevnění, nikoliv oslabení muslimské víry.

například egyptské Muslimské bratrstvo nebo indonéská Muhammadija – sice výroky odsoudily, avšak přijaly následnou papežovu omluvu a snažily se naopak spíše mírnit vlnu bouřlivých a násilných reakcí povzbuzovaných radikály skrze internet a globální média²⁶⁷. Přesto se spolu s demonstracemi Blízkým východem šířily konspirační názory typu, že křesťanská Evropa v čele s papežem proti islámu ve skutečnosti vyhlašuje novou křížovou výpravu, papež z dob dětství zůstal zastydlým nacistou a je podporován tajnou organizací příznivců znovuuustavení Třetí říše nebo „klasické“ teorie o spiknutí USA a Izraele s cílem zdiskreditovat islám (a „čtení“ výroků papeže v kontextu předchozích afér Satanskými verši počínaje a karikaturami Mohameda konče). V kontextu uzavřených autoritářských režimů – přejících konspiračním teoriím všeho druhu, naopak nepřejících otevřené debatě mezi různými náboženskými, ideologickými či politickými pohledy na svět – tedy opět došlo k bouřlivé a snad až přehnané, nevyvážené a disproportionální reakci. Neopatrná drobná papežova „poznámka pod čarou“ se tak stala roznětkou k vykreslení obrovské vnější hrozby ohrožující muslimy i jejich náboženství. Konspirační teorie a spekulace všeho druhu se navíc mohly plně rozvinout také proto, že byl papežův projev přednesen v extrémní symbolikou nabytém čase (12. září 2006) – přesně pět let po teroristických útocích na New York a Washington a 323 let od tureckého obléhání Vídně (srov. Quinn 2008, Kepel 2008, In quotes...2006).

Mezinárodní aféry se silným symbolickým nábojem, stejně jako domácí účelové kampaně proti alkoholu (např. Libye 1969-74, Egypt 1981, Súdán 1983, Pákistán 1978-84) nebo dokonce proti cizoložství²⁶⁸ (Írán po r. 1979, Pákistán, Afghánistán za Tálíbanu, Súdán, Nigérie, Somálsko) provázené exemplárními tresty, umožňují morálně zdiskreditovaným režimům efektivně demonstrovat svou zbožnost, poopravit si vlastní mravní kredit a stylizovat se do role nepostradatelných obránců víry. Režimy se však v obou případech pouští na tenký led, protože hromadně popularizují moralistická témata islamistů a mobilizují obyvatelstvo po linii mravních témat, což může nakonec posílit spíše islamisty a obrátit se proti autoritářům samotným (kampaně srov. Mendel 2008). Navíc se režimy v těchto mezinárodních aférách vlastně znovu

²⁶⁷ Tentokrát došlo k reakci muslimů po celém světě řádově v hodinách po odeznění přednášky a zveřejnění jejího překladu z němčiny do angličtiny, nikoliv v řádech týdnů či měsíců jako v případě karikatur proroka Mohameda nebo knihy Satanské verše. Významnou roli zde patrně hráli výborně vzdělaní mladí muslimové žijící na Západě, tzv. internetová umma a to, čemu se říká kyber islám (srov. Quinn 2008).

²⁶⁸ Jde o téma Íránu či Saúdské Arábie a hlavně zaostalejších afrických společností a regionů (např. Súdán, Nigérie, Somálsko). Naopak ve většině arabského světa není téma zdůrazňováno ani islamisty (např. Hamás v Palestině, Hizbulláh v Libanonu či Muslimské bratrstvo v Egyptě), protože by se před veřejností, jež není nakloněna honům na cizoložníky a trestům kamenování, jejich hnutí spíše zdiskreditovalo a znemožnilo (srov. Mendel 2008).

ostentativně staví proti post-koloniálnímu Západu. Konfrontace se západním kolonialismem a imperialismem byla vždy hlavním, a mnohdy i jediným, kloudným zdrojem jejich legitimacy v očích obyvatelstva. Tuto osvědčenou taktiku se proto režimy snaží ve změněných podmínkách a tváří v tvář ohrožení vlastní moci ze strany nastupující islamistické opozice znovu využít (k diskusi legitimacy režimů srov. Burgat 2002).

Sílící popírání holocaustu je pak více pro-aktivním, nikoliv reaktivním, rozdmýcháváním mezinárodních afér a vášní domácího blízkovýchodního obyvatelstva. Blízkovýchodní režimy a zdejší nestátní aktéři již nečekají se založenýma rukama, s jakou další urážkou na adresu muslimů a islámu přijde Západ, ale samotní aktivně vyvolávají kontroverze ve vlastní režii a s gustem uráží Západ skrze jeho černé svědomí. Samozřejmě nelze přehlédnout, že je tuzemské popírání holocaustu, stejně jako blízkovýchodní antisemitismus a konspirační teorie obecně, silně zakořeněno v kontextu izraelsko-arabského konfliktu: jestliže je holocaust chápán jako tragédie morálně ospravedlňující existenci státu Izrael, je zpochybňování holocaustu také zpochybňováním samotného práva státu Izrael na existenci. Ačkoliv jsou totiž tyto aktivity, jež zatím vyvrcholily mezinárodní teheránskou konferencí *Review of the Holocaust: Global Vision* (prosinec, 2006), spojovány především se současným Íránem za vlády Mahmúda Ahmadínežáda, ve skutečnosti je revizionistickým argumentům v celém regionu Blízkého východu dopřáváno sluchu již delší dobu (srov. Červinka 2008: 48-58). Kritiku západu za omezování svobody slova v represivních režimech pak státní blízkovýchodní média dovedně obracejí proti Západu samému. Ukazují pokrytectví Západu, který vylučuje kritickou diskusi o holocaustu a vězní ty, kteří zpochybňují a popírají utrpení Židů za druhé světové války. Naopak ale nijak nepostihuje popírání náboženství a karikování proroka Mohameda. Propaganda takto ukazuje Západ v negativním světle a odvádí pozornost od domácích problémů (srov. Bumbálek 2006).

Nápadné však je, že se mezi popírače dlouhodobě řadí nejen islamisté, kteří téma již také objevili, ale i přední sekulární politici z řad mocenského establishmentu. Jejich argumenty pak lidem servírují prorežimní média. Zpochybňování holocaustu je pak v regionu o to snazší, že téma holocaustu vesměs není pokryto ve školních učebnicích a v osnovách veřejných škol, takže o něm lidé příliš nevědí. Patrně jako první označil holocaust za izraelskou propagandu záhy po druhé světové válce libanonský ministr zahraničí Charles Malik. Pan-arabský superman své doby, egyptský prezident Násir, se pak nechal veřejně slyšet, že „nikdo, ani ten nejjednodušší člověk nemůže brát vážně lež o šesti milionech zavražděných Židech“. Asi nejvlivnější blízkovýchodní

revizionistická kniha *The Matzah of Sion* pochází z pera syrského ministra obrany Mustafy Tlasse a pracuje s údajnou vraždou dvou křesťanů v Damašku v roce 1840, jejichž krev židé použili ke svým rituálům (toto obvinění lze chápat jako raný projev antisemitismu na Blízkém východě a zároveň za projev ideového importu z křesťanské Evropy, kde se podobná obvinění objevují již od středověku, ke kontextu srov. Laqueur 2007). Dosud dílo vyšlo v osmi dopracovaných a vždy „aktualizovaných“ reedicích, poprvé se však objevilo roku 1983, tedy v době, kdy syrský sekulární režim čelil asi nejzuřivější islamistické opozici v celé zemi a nebezpečnému povstání ve městě Hamá (1982), jež dokázal potlačit jen jeho praktickým rozbombardováním a srovnáním se zemí (k Sýrii srov. Gombár 2001). Známou kontroverzní revizionistickou literaturou je i disertace současného palestinského prezidenta Mahmúda Abbáse²⁶⁹ ze sekulárního Fatahu. Hromadně vydávanými bestsellery na státní cenou kontrolovaných knižních trzích se pak stále více stávají knihy západních popíračů (např. E. Zúndel, R. Garaudy) (obecněji k popírání holocaustu v regionu viz Červinka 2008, Pelikán 2010).

(5) Politika strachu, aneb každý diktátor si hýčká svého teroristu

Slabé vlády, které svou moc nemohou odvodit z demokratických voleb a vůle občanů, ani ji nemohou ospravedlnit vykázanými ekonomickými úspěchy či přesvědčivým sociálním zaopatřením svých obyvatel, se alespoň stylizují do role nepostradatelných ochránců většiny populace před neustále hrozícím běsněním menšiny islámských radikálů. Permanentní hrozba vnitřního nepřítele pomáhá tomu, aby se zděšené obyvatelstvo zas a znovu semklo kolem autoritářských režimů, které jsou již jinak politiky nekonečně zdiskreditované, ideologicky naprosto vyhořelé a ekonomicky totálně zkrachovalé. Vládní politika strachu je založena na neustálém podněcování a udržování určité minimální hladiny islamistického násilí namířeného nejen proti představitelům režimu (vertikální terorismus, např. Tanzim al Džihád), ale pokud možno právě také proti bezbranné většinové společnosti (terorismus horizontální, např. Džamá Islámíja). Státní teror represivních režimů a terorismus militantních frakcí neustále se odštěpujících z hlavního proudu opozičního islamistického hnutí (např. Muslimského bratrstva) se tak vzájemně potřebují a posilují. Jde o zvrácenou blízkovýchodní symbiózu, jeden bez druhého by nemohl nikdy dosáhnout takového vlivu ve společnosti (Burgat 2002).

²⁶⁹ Dílo vydal v roce 1983, islamistické hnutí Hamás se zformovalo z apolitického seskupení Muslimských bratří v roce 1987, ale svůj postoj k holocaustu jasně veřejně zformulovalo až v roce 2000 (srov. Červinka 2008).

Autoritářské režimy si své teroristy dlouhodobě pěstují především trvalým uzavřením politického systému. Naprostá většina populace je tak permanentně vylučována z politického rozhodování. Hlavní opoziční strany jsou zakazované a pronásledované. Je potlačovaná svoboda shromažďování i sdružování. Prakticky neexistují necenzurovaná média, svoboda slova a kritika vlády je omezovaná. Drtivě většině společenských, zájmových a ideových skupin tak chybí jakákoliv platforma pro legální prezentaci svých stanovisek, pro participaci na řešení společenských problémů (na lokální, regionální i celostátní úrovni) a pro nenásilné hájení vlastních zájmů. Kde jinde se může blízkovýchodní opozice realizovat, když ne v politice? V občanském sektoru, profesních sdruženích, odborových svazech, charitativní činnosti nebo ve sféře náboženství či vzdělávání a osvěty. Všechny tyto oblasti jsou však také cílem stupňujících se státních represí a zvýšené kontroly (např. omezené otevírací hodiny nestáních mešit). Zbývá pak již jen vysoce riskantní přímá akce na ulici (fenomén „arabské ulice“). Nebo odchod opozičních aktivistů do exilu, stažení do kyberprostoru či pokračování v opoziční činnosti v hluboké ilegalitě.

Právě terorismus se poté alespoň pro část z opozičně naladěných aktivistů stává pokračováním politiky jinými prostředky. Přidávají se do tábora nekompromisních militantů, protože se jim politické násilí (a snad ještě protestní hladovky či demonstrativní sebe-upalování) jeví jako poslední alespoň trochu efektivní možnost ovlivňování veřejného dění. Jako poslední krajní způsob politické participace a občanského angažmá, kdy se všechny ostatní alternativy jeví jako nemožné už jenom proto, že prakticky žádná blízkovýchodní země (vyjma Turecka a Libanonu) nepoznala výměnu mocenské elity bez boje a násilí (takto lze vysvětlit i osud československé opozice za nacistické okupace a komunistické diktatury včetně sebe-upálení Jana Palacha a Jana Zajíce; násilné „teroristické“ akce tzv. prvního a druhého odboje byly daleko spíše než důsledkem jakéhosi absurdního konstruktů kulturně či nábožensky zakořeněné fanaticnosti Čechů důsledkem politické struktury a vysoké míry represí nacistického a komunistického režimu; vztah mezi mírou politických represí a výskytem terorismu na Blízkém východě popsal např. Anderson 1997, Esposito 2003, statisticky v mezinárodním srovnání přesvědčivě doložili Krueger a Laitin 2003, Abadie 2004, Piazza 2008). „Arabské režimy tedy mají přesně takovou opozici, jakou si zaslouží“, protože politické metody opozice jsou daleko spíše než náboženstvím, kulturou či ideologií určovány politickými metodami těch u moci (Burgat 2002: 78).

Další zaručené způsoby, jimiž si blízkovýchodní diktátoři „hýčkají“ své teroristy, se dále odvíjí nejen od dlouhodobé politické exkluze většiny obyvatelstva, ale také od vládního managementu ad hoc nelidských represí. Ocítá-li se režim v politické krizi (např. Egypt či Alžírsko v éře globální demokratizační vlny 90. let 20. století), vystupňuje do nejvyšších obrátek vládní brutalitu namířenou proti nejsilnějším opozičním hnutím (skoro vždy jde o umírněné islamisty hlavního proudu). To část těchto opozičních aktivistů vždy spolehlivě nažene do náruče obvykle výrazně menšinového tábora militantů. Spirála násilí se začíná roztáčet. Rekrutování v řadách radikálů stoupá. Následná vlna chaosu a protivládního terorismu ospravedlní minulé, jakož i jakékoliv další vládní represe proti všem politickým vyzyvatelům. A zejména v očích obyvatelstva legitimizuje stávající vládu a status quo. Režim je sice možná většinou populace pokládán za totálně zkorumpovaný a zdiskreditovaný, je ale pochopen jako jediná záruku politické stability, jejíž alternativou by byl jen všeobecný teror a zničující anarchie krveprolití občanské války. Lidé dají nakonec vždy přednost vlastnímu bezpečí před politickými svobodami či ekonomickými reformami. Takováto politika režimů vykazuje problematické mechanismy sebe-naplnujícího se proroctví: do celého světa, ale především směrem k vlastnímu obyvatelstvu, vytrubovaná predikce diktátorů o hrozbě násilí ze strany islámského terorismu vede k represivní a nedemokratické politice, jež zvyšuje intenzitu opozičního terorismu. Vzestupná vlna terorismu pak zpětně potvrzuje správnost predikce o násilném charakteru islamistů, ospravedlňuje minulé i budoucí vládní represe namířené proti všem, kdo jsou označeni za teroristy či hrozbu národní bezpečnosti, ale především ukazuje, že k současnému režimu není rozumné alternativy. Rozpoutání chaosu a násilí v době politické krize tak je zaručenou cestou k udržení moci (Burgat 2002). Naposledy jsme se s touto strategií setkaly od Tuniska a Egypta až po Libyi, Jemen, Bahrajn a Sýrii v průběhu arabských bouří počátkem roku 2011 (The Economist February 2011).

Osvědčeným receptem k radikalizaci umírněné opozice je zde především těžké žalářování nevinných opozičních aktivistů v pracovních koloniích a koncentračních táborech (např. v Egyptě či Maroku na Sahaře). Zpravidla zpestřené nelidským mučením elektrickým proudem, bitím a mimosoudními popravami. Například množství politických vězňů v Egyptě se od nástupu prezidenta Mubáraka k moci v roce 1981 do poloviny 90. let 20. století zvýšilo z asi 1500 na více než 24 000. Podobně alžírský vojenský režim reagoval na svou dosud největší krizi od dosažení nezávislosti (r. 1962) odehrávající se počátkem 90. let 20. století tím, že poslal všech zhruba

20 000 vítězných kandidátů svobodných komunálních (1990) a parlamentních (1991) voleb z řad opoziční Fronty islámské spásy (FIS) do koncentračních táborů na Sahaře (napříště si jistě každý dvakrát rozmyslí, zda bude ochoten otevřeně a nenásilně vystoupit proti režimu a zkusí se s ním utkat jen s pomocí volební kampaně, volebního programu, argumentů a nenásilné diskuse). Preventivně také zlikvidoval nejlepší mozky islamistického hnutí a pozatýkal přes 1200 učitelů tvořících jádro nejumírněnějších a pro-demokraticky smýšlejících a vystupujících islamistů. Tím vychýlil křehkou rovnováhu mezi militanty a umírněnými v rámci islamistického hnutí (především FIS vs. GIA a alžírští džihádisté navrátilví se počátkem 90. let 20. století z afghánského bojiště). Zatímco se většina umírněné FIS snažila do poslední chvíle o kompromis se stávající mocenskou elitou z Fronty národního osvobození (FLN) a důrazně vystoupila proti islámským militantům z vlastních řad, brutální represe vojenského režimu zažehly vleklou občanskou válku, jejíž krvavost a naprostá šílenost ospravedlnila zastavení demokratizačního procesu a setrvání dosavadní elity u moci (Burgat 2002, srov. také Barša 2001, Beránek 2007, pro region střední Asie analogické postupy autoritářských režimů popsal Rashid 2002, Ditrych 2007).

Další oblíbené postupy blízkovýchodních diktátorů vedoucí bezpečně k radikalizaci opozice jsou vraždy opozičních leaderů tajnými službami, únosy a „zmizení“ rodinných příslušníků renomovaných aktivistů, vojenské tribunály bez možnosti obhajoby, přiznání vynucená mučením v zinscenovaných soudních procesech, mnohaměsíční vazby bez sdělení obvinění v přeplněných věznicích mezi těžkými kriminálníky, podezřelá úmrtí při výsleších na policejních stanicích (jejich frekvence pak např. v Egyptě koreluje s počtem následných teroristických útoků proti policii) a nelítostné hromadné rozdávání trestů smrti všem kritikům režimu (například protivládních povstalců, kteří se v roce 1979 zabarikádovali i se svými dětmi a manželkami ve Velké mešitě v Mekce, bylo najednou k smrti odsouzeno přes 1800). Kapitoulou samou pro sebe jsou v regionu Blízkého východu těžko prokazatelné infiltrace tajných služeb do některých islamistických militantních organizací a jejich následná manipulace v souladu s vládními cíli (pakliže jsou na Blízkém východě státní instituce obecně velmi neefektivní, z tohoto pravidla vesměs vyšší kvalitou vybočují tajné služby, armáda a další silové složky, srov. Zakaria 2001). Nebo rovnou tajnými službami fingované a obzvláště barbarsky provedené teroristické útoky proti civilnímu obyvatelstvu (např. proti studentům na univerzitách, proti nezahaleným ženám řídícím automobily, proti Koptům a dalším příslušníkům menšin, populárním popovým zpěvákům či sekulárními intelektuálům, ale i náhodně vybraným běžným

občanům a jejich rodinám či dokonce proti cizincům). Zkrvavené oběti předváděné ve státem cenzurovaných médiích se poté přičtou na konto islamistické opozice, režim zorganizuje „spontánní“ demonstrace proti islamistům, vyjádří soustrast a alespoň symbolicky odškodní pozůstalé. A to vše vládní média patřičně naservírují do obývacích pokojů a soukromý čajoven všech vystrašených obyvatel. Často jsou tyto příběhy ještě okořeněné konspiračními odkazy na cizí či zahraniční původ teroristů či alespoň jejich sponzorů a ideologů (např. se podle potřeby daného režimu tvrdí, že jde o import z Pákistánu, Saúdské Arábie, Libye, Íránu či Alžírsko). To jim dodá na dramatičnosti, napomůže dalšímu semknutí národa kolem vládních režimů a skoncuje s nesmělými domácími diskusemi točícími se kolem otázky, zda terorismus nevytvěrá přeci jen z tuzemských politických a ekonomických kořenů. Ale také zcela běžná apolitická násilná kriminalita je s oblibou přičítána na vrub řádění islamistického hnutí (Burgat 2002)²⁷⁰.

Cílem je vždy přeměnit bolest vyděšeného obyvatelstva v nenávist vůči opozičním islamistům. Uměle živené a manipulované běsnění militantních islamistů pak slouží k ospravedlnění zákazu celého islamistického hnutí a k vysvětlení široké škály sociálních a ekonomických problémů ve skutečnosti zaviněných spíše zkorumpovanými a neschopnými režimy (např. Egypt, Tunisko, Alžírsko, Maroko, Libye, podobná strategie používána též diktátory ve střední Asii). Když v Egyptě téměř celá 90. léta 20. století zuřilo režimem přizívané protivládní povstání nízké intenzity, představitelé mocenské elity se nechávali veřejně slyšet v tomto duchu: „Konspirace extremistů a teroristů dosáhla bezprecedentní míry...Egypt zažívá lidskou, kulturní a civilizační tragédii i ekonomickou a politickou katastrofu...státní instituce ho musí konfrontovat“ (Starrett 1998: 210). Ministr náboženských věcí zase ve státem kontrolovaných médiích opakovaně charakterizoval situaci jako „bitvu mezi

²⁷⁰ Podobný mechanismus vystupňovaných represí, naprosto dis-proporčního užívání násilí (např. plošné bombardování městských obytných čtvrtí včetně absurdních náletů na panelová sídliště většinou osídlená etnickými Rusy, likvidace civilního obyvatelstva celých vesnic podezřelých z ukrývání partyzánů, existence filtračních táborů), prohlašování všech opozičních kritiků politiky Kremlu za teroristy, barbarského zabíjení civilistů a jejich ponižování, únosů a mučení funguje i v případě ruské politiky na Kavkaze (konflikt v Čečensku). Spolehlivě vytvořil vzestupnou spirálu násilí, nenávisti, nedůvěry a strachu. Rusko také zdůrazňuje zahraniční původ bojovníků a islámskou komponentu odboje. Jeho rétorika určená ruským občanům i západní Evropě navíc straší nutností zadržet muslimy na Kavkaze a nedovolit jim, aby islámské „hordy“ ovládli Evropu, čehož by prý bez „nárazníku“ vytvořeného z ruské armády byli v krátké době schopni. Tato vyostřená situace zpětně ospravedlňuje silnou ruskou vojenskou přítomnost v Čečensku (ruská generalita již od roku 2000 stabilně tvrdí, že čečenských bojovníků je kolem 1500; pět set by bylo málo na ospravedlnění dislokace armády konající svým charakterem policejní práci, 2000 až 3000 by zase bylo až příliš mnoho a svědčilo by o dlouhodobě naprosté neschopnosti vojska konflikt řešit). Ospravedlňuje také vládu pevné ruky Moskvou podporovaného diktátora Kadyrova. Kapitoulou samou pro sebe jsou pak krvavé teroristické útoky v ruských městech spjaté s čečenskou válkou, stejně tak zpackané operace podniknuté na záchranu rukojmích z řad civilistů, přičemž kontroverzní je zejména role ruských tajných služeb (srov. Souleimanov 2007, Terloeva 2007, Štětina 2000, Serebrjanikov 1997, Procházková 2003).

teroristy a těmi, kdo chtějí chránit věřící lid“ (tamtéž: 218). Také samotný prezident Husní Mubárak velmi dobře věděl, proč vyprovokovanými represemi radikalizuje hlavní proud islamistů a skrze tajné služby již necílí jen na jejich militantní frakce, jako v minulosti: „Muslimské bratrstvo, Islámský džihád i ostatní islámské skupiny jsou všechny stejné“ (projev z roku 1995, podle Kubíková 2007: 163). Režimy si sice cynicky zahrávají s ohněm, zřejmě se však daleko více než několika bomb radikálů bojí milionů hlasů umírněných: „Vlády se děsí férových voleb daleko více než bomb, které naopak upevňují jejich pozice“, přičemž „boj proti terorismu maskuje úpadek politického systému“ (Burgat 2002: 110, 101).

Obdobný mechanismus politické regulace autoritářských režimů se osvědčil diktaturám post-sovětské střední Asie²⁷¹. Zdejšími zemím (Uzbekistán, Kazachstán, Turkmenistán, Kyrgyzstán, Tádžikistán) dnes vesměs vládou autoritári z řad bývalých aparátčků Komunistické strany sovětského svazu. Ti nejprve tvrdě potlačili demokratickou sekulární opozici a poté i opozici islamistickou. Od samých počátků své vlády programově zveličují hrozbu islamismu. Pokračují tak ve šlépějích sovětské politiky s tendencí označovat jakýkoliv projev islámské zbožnosti za terorismus, domácí smířlivý a tolerantní sufismus vydávat za importovaný saúdskoarabský wahhábismus, pouhopouho modlitbu odsuzovat jako projev neodpuštělného radikalismu a fanatismu.

Například režim v Uzbekistánu nechal záhy po své konsolidaci zavřít většinu mešit a náboženských škol (madrasa). Bezdůvodně pozatýkal množství umírněných islámských duchovních, dlouhé zástupy mužů poslal do vězení jen pro hustý plnovous a mnoho žen perzekuuje jen kvůli nošení šátku. Za mřížemi je zde proto několik tisíc sympatizantů donedávna umírněného islámského hnutí Hizb-at Tahrír, ale také řada naprosto apolitických a nijak neorganizovaných prostých věřících. Jediné důkazy proti nim jsou většinou vynucená doznání získaná díky mučení (vězňů z řad militantního Islámského hnutí Uzbekistánu je oproti tomu vězněno několikanásobně méně). Vládní represe v kombinaci s ekonomickou krizí pak nahánějí další umírněné muslimy do tábora radikálních militantů stavících se proti nespravedlivým režimům. Vládami masakrovaná umírněná hnutí se stahují do ilegality. V podzemních strukturách uzavírají spojení s domácími i mezinárodními džihádisty (hnutí Tálibán, organizace al Kajda nebo radikální pákistánské mdrasy). Mají společného nepřítele, jímž jsou

²⁷¹ V Rusku se fingovaným vraždám spáchaným tajnými službami (FSB) s politickým podtextem a sledujícím vyvolat masové vášně proti obyvatelstvu kavkazského původu lidové říká „vraždy s dvojítm dnem“ (např. v roce 2011 vražda jediného důstojníka odsouzeného za únos a vraždu čečenské dívky).

zdejší vládci. Postupně narůstá intenzita bombových útoků opozičních skupin a krvavost politického soupeření v rámci nedemokratického politického systému. Obyvatelstvo se ve své většině po eskalaci násilí začne spolehlivě obávat dalšího krveprolévání. Islamistická hnutí všech směrů jsou stále více diskreditována údajným spojením islámu a násilí a lidé se obrací k diktátorům, od nichž očekávají ochranu a likvidaci teroristů. Vítězi se stávají režimy, jejichž původní předpověď o hrozbě politického islámu se ukázala jako pravdivá. Získávají tak část populace na svou stranu a veškerou opozici již nadále s lehkostí likvidují s poukazem na to, že jde o nebezpečné teroristy (Rashid 2002, Ditrich 2007).

Nejnovějším blízkovýchodním hitem je globální „válka proti terorismu“ vyhlášená Spojenými státy americkými po 11. září 2001. Ta nově umožňuje nejen Rusku, středoasijským autoritářům nebo Číně, ale také blízkovýchodním diktaturám všeho druhu naprosto masivní porušování lidských práv, které by se před 11. zářím 2001 setkalo s daleko tvrdší kritikou ze strany domácího obyvatelstva. A také s mohutným odporem mezinárodního společenství v čele se západními zeměmi, západními novináři a západními nevládními lidsko-právními a humanitárními organizacemi. Svět je ale dnes ve válce, proto se represivním vládám tolerují i takové kroky, které by byly v dobách skutečného míru jen ztěží ospravedlnitelné. Základem je velmi triviální, leč účinné, černo-bílé militaristické vyprávění o boji dobra proti zlu. Modernity proti zaostalosti, civilizace proti barbarství, rozumu proti fanatismu, „dobrých“ vlád jednotlivých zemí proti všeho schopným teroristům domácí i mezinárodní provenience. Represe jakékoliv opozice a nutnost vlády pevné ruky je pak ospravedlňována směrem k vlastnímu obyvatelstvu, ale také směrem ke světové veřejnosti, s poukazem na globální teroristickou hrozbu. Ta údajně ohrožuje úplně každého, a to kdekoliv a kdykoliv. Od blízkovýchodních vlád se doma očekává, že výměnou za omezení občanských práv či dále vystupňované politické represe ochrání životy a majetky civilního obyvatelstva před řáděním všeho schopných teroristů. Západ navíc výměnou za oslabení lidsko-právní kritiky na adresu brutálních režimů očekává sdílení jejich zpravodajských informací, logistickou podporu pro svá válečná dobrodružství a spolupráci tajných služeb při honbě na teroristy. Dosavadní efekt globální války s terorismem je z bezpečnostního pohledu přinejmenším rozpačitý. Není vůbec jasné zda se svět po 11. září 2001 stal skutečně bezpečnějším a globální teroristické sítě ztrácí svůj vliv, lidské a finanční zdroje či zázemí. Skutečně jasné je dosud jen to, že blízkovýchodním režimům válka s terorismem umožnila dočasně upevnit své pozice (srov. Kepel 2008, Ditrich 2007, LSE 2005). Staronová strategie

blízkovýchodních diktátorů však i po 11. září 2011 vypadá v hlavních rysech stále stejně: nejprve se do terorismem vystrašeného světa vyhlásí obecná teze o tom, že „teroristé nemají žádná lidská práva“ (egyptský prezident Mubarák) a udržuje se veřejné povědomí o válce s terorismem na život a na smrt, přičemž se poté veškerá nepohodlná opozice označí za „teroristy“ a kompletně se zlikviduje (Eickelman 2003).

Specifickou kapitolou je pak stylizace autoritářských režimů do ochránců práv menšin. Například mezi křesťanskými Kopty a egyptskou majoritní společností panuje napětí zakořeněné v ekonomických a politických faktorech. Vláda pevné ruky se pak prezentuje jako bezalternativní moderátor napjatých vztahů mezi zneprátenými tábory. Koptové jsou bohatší než zbytek Egyptanů. Západní investoři a firmy působící v Egyptě při najímání zaměstnanců či subdodavatelů preferují právě křesťanské Kopty, kteří tak prosperují více než muslimové. Koptové mají také díky své víře lepší kontakty na Evropu, což jim pak pomáhá v obchodě a při podnikání v cestovním ruchu. Podobně také západní ambasády a nevládní organizace působící v Egyptě nabízejí daleko více programů cílených na koptské křesťany. Koptové pak mají také lepší vzdělání než je egyptský standard, protože řada západních škol působících v Egyptě je určena výlučně jen pro koptské děti. Kvalitnější vzdělání pak Kopty opět zvýhodňuje na trhu práce a v podnikání. Napětí ale pramení také z toho, že Koptové v nedávné historii nebyli v opozici vůči evropskému kolonialismu. Podobně nevystupují vůči autoritářskému režimu ani dnes. Pro svou loajalitu k diktátorům tedy nejsou na rozdíl od zbytku muslimské populace cílem vládních represí. Jsou pak chápáni jako velmi nápadní komplicové státní moci. Toto permanentní vnitřní napětí egyptskému režimu přijde vhod, protože ve jménu ochrany koptské menšiny a zachování národní jednoty může potlačovat libovolnou opozici a ospravedlnit nutnost své neomezené moci. Pokud je napětí mezi křesťanskými Kopty a většinovými muslimy příliš malé a je ho zapotřebí povzbudit, aby režim zase jednou mohl ukázat svou nepostradatelnost, vláda skrze státní média například šíří a přiživuje konspirační teorie hovořící o tom, že se Koptové v odlehlých klášterech vyzbrojují, aby poté s pomocí Západu uskutečnili křesťanskou nadvládu nad Egyptem (spiklenecká teorie v Egyptě šířená v 70. letech 20. století) (Burgat 2002)²⁷².

²⁷² Zde je zapotřebí uvést, že v Egyptě dochází mezi Muslimskými bratry a koptskými křesťany také k projevům mezi-náboženského dialogu a spolupráce, nejen konfliktu. Muslimští bratři se například mnohdy účastní křesťanských svátků. Křesťané naopak často volí kandidáty opozičního Muslimského bratrstva ve volbách. Kopt Makram Ubeid se nechal slyšet, že je jeho domovinou islám, zatímco jeho náboženstvím je křesťanství. Takto svou identitu patrně vidí značná část Koptů. V podobném duchu lze ocitovat také egyptské rčení, že „Koptové jsou muslimové, kteří jen chodí v neděli do kostela“ (podle Burgat 2002: 89).

Shrnutí: Lewis Coser a autoritáři jako krizoví manažeři vnitřních a vnějších konfliktů

Konflikty s vnějším i vnitřním nepřítelem přispívají k soudržnosti velkých i malých skupin. Ustavují či posilují skupinovou identitu, posilují vazby mezi jejími členy, upevňují stávající vnitřní politickou strukturu i vědomí vnějších hranic skupiny. S touto konfliktní alchymíí dovedně manipulují také blízkovýchodní diktátoři čelící permanentní krizi legitimacy vlastní moci. Snaží se tak semknout rozdělený národ, zajistit si jeho podporu, potlačit své domácí kritiky, odvést pozornost od svých neúspěchů, přesměrovat kumulující se frustrace a agrese na zástupné cíle, a průběžně tak uvolňovat nebezpečné napětí ve společnosti. To vše s cílem zajistit vnitro-politickou stabilitu a uchovat svou moc. Ačkoliv se tedy dlouhá řada blízkovýchodních konfliktů s vnitřními i vnějšími protivníky může na první pohled jevit jako vysoce iracionální jednání, jako projev choré mysli nevyzpytatelných diktátorů či davového šílenství primitivní arabské ulice, tyto střety jsou vždy vysoce funkční. Avšak nikoliv z hlediska celospolečenského, nýbrž především z hlediska stávajících autoritářských režimů (funkce konfliktu podle Coser 1956, srov. také Keller 1990, Klofáč a Tlustý 1965).

Režimy mohou v případě potřeby buď zveličovat hrozbu reálně existujících nepřátel a konfliktů (např. izraelsko-arabský konflikt, íránsko-arabské napětí a vzájemné nepřátelství některých blízkovýchodních států, proti-koloniální nacionalistický étos v prvních dekadách po získání nezávislosti zaměřený proti Francii a Velké Británii, dnes hrozba invaze Spojených států pocíťovaná ve všech arabských zemích, obsazení bezvýznamných středomořských ostrůvků marockou armádou ve sporu se Španělskem). Nebo se v případě jejich absence mohou uchýlovat k hledání a vynalézání naprosto nových protivníků a k eskalaci zcela nových sporů (např. aféry kolem knihy Satanské verše, karikatur Proroka, výroků papeže na adresu islámu nebo pálení Koránu, protisovětský džihád v Afghánistánu, eskalace tématu popírání holocaustu, válka proti terorismu a její nejnovější globální fáze). Přitom vnitřní nepřítel se zpravidla vynalézá či přehnaně zveličuje v situacích vnějšího ohrožení, kdy je zapotřebí posílit vnitřní soudržnost. Naopak v případě hrozby vnitřního rozpadu společnosti, což je prvořadý problém nepopulárních blízkovýchodních režimů, přijde vhod především zřetelný vnější nepřítel. S jeho pomocí lze obnovit vnitřní jednotu společnosti a sílu mocenské elity, kolem které se vystrašená populace semkne. Blízkovýchodní diktátoři umně pracují s oběma typy nepřátel, ačkoliv se zdá, že zveličování a vynalézání vnějších hrozeb převažuje (příkladem vnitřních nepřátel je především

hrozba domácího terorismu pokud možno cíleného nejen na představitele a symboly režimu, ale také na širší společnost, snahou je také zveličít hrozbu umírněného proudu islamistů nebo pracovat s představou „páté kolony“ třeba v podobě bulharských zdravotních sester v souvislosti s libyjskou aférou šíření viru HIV, příkladem vnějších nepřátel je především západní neo-kolonialismus ve všech svých podobách včetně útoků Američanů na Afghánistán a Irák, různé představy zahraničního spiknutí, útoky na islám formou karikatur Proroka či výroků papeže, nebo také židovský sionismus). Naopak pokud autoritami rezignují na dlouhodobě stěžejní a národnostně konstitutivní vnější konflikt zajišťující jim společenskou podporu (např. mírová smlouva mezi Izraelem a Egyptem r. 1979, poté mezi Izraelem a Jordánskem v r. 1994, normalizace vztahů mezi bývalými evropskými koloniálními mocnostmi a blízkovýchodními režimy nebo jejich otevřená podpora za války v Zálivu r. 1991), mohou čelit vážné krizi.

Reálný či uměle rozdmýchaný konflikt s vnějším nepřítelem však nemusí zdaleka vždy přispět ke znovuustavení rozpadající se společenské jednoty, semknutí obyvatel kolem režimu a posílení moci vlády. Nemusí nutně vést k posílení vnitřní soudržnosti díky sebe-vymezení národa vůči negativní referenční skupině, již je vnější nepřítel se všemi svými skutečnými či jen domnělými zavrženíhodnými vlastnostmi a motivy. Stejně tak válka není zdaleka vždy spolehlivá záchrana pro stát, kterému hrozí rozpad a imploze z nezvládnutého vnitřního pnutí. Je-li totiž společnost již příliš rozrušená, dezintegrována a anomická, a elity jsou od zbytku populace již příliš odcizené, nastupující konflikt její křehkou jednotu spíše definitivně rozloží. Naopak u relativně soudržných skupin či národů působí konflikt s vnější skupinou opačně; posiluje vnitřní solidaritu a eliminuje vnitřní konflikty (v souladu s okřídleným rčením „Co tě nezničí, to tě posílí.“). Klasickým příkladem jsou zde studie selektivního vlivu hospodářské krize 30. let 20. století na soudržnost rodin – relativně soudržné a fungující rodiny krize dále vnitřně posílila, naopak v případě rodin procházejících krizí urychlila jejich rozpad. Podobně 2. světová válka a útok Německa či Japonska posílil národní, třídní, rasovou nebo politickou jednotu Velké Británie a Spojených států amerických (navzdory japonské propagandě o „solidaritě žluté a černé rasy“). Naopak dále zintenzívněl vnitřní konflikt a dokonal rozpad francouzské společnosti či britských a holandských kolonií v jihovýchodní Asii. Záleží proto, v jaké kondici se společnost nachází v momentě vypuknutí konfliktu. A také na tom, jak je hrozba vnějšího nepřítele pochopena: zda cizí nepřítel svým výpadem ohrožuje všechny stejně, nebo útočí jen na zájmy a postavení určité úzké zájmové či mocenské skupiny odcizené zbytku populace.

Ilustrativní analogií útoku Japonců na britské a holandské kolonie v Asii by zde byl útok Saddáma Husajna na Kuvajt (1990) a jeho následné ohrožování Saúdské Arábie a Izraele. To bylo arabskou veřejností – na rozdíl od té západní – chápáno především jako útok na nepopulární a zkorumpované kuvajtské a saudsko-arabské královské rodiny, které monopolizují politickou moc a ropné příjmy v úzkém kruhu příbuzenských a klientských sítí. Nikoliv jako útok na arabské obyvatelstvo těchto vnitřním napětím ohrožovaných zemí. Vpád Iráčanů do Kuvajtu proto nepřispěl k vnitřní soudržnosti Kuvajtu, Saúdské Arábie a dalších arabských společností, ale naopak k jejich vnitřní dezintegraci a k další politické polarizaci v širším regionu. Následná spojenecká operace Pouštní štít a Pouštní bouře vedená Západem proti armádě Saddáma Husajna si právě z těchto důvodů nezískala sympatie „arabské ulice“, protože nebyla pochopena jako spravedlivá obrana Kuvajtu a sousedních bohatých monarchií Arabského poloostrova, ale jen jako záchrana zdejších neoblíbených královských rodin a úzkých korupčních politicko-ekonomických elit. Stejný efekt měla válka ostatně i na samotný Irák, jehož režim se již koncem 80. let 20. století nacházel v zoufalé situaci. Nepřispěla k potřebnému posílení rozpadající se křehké vnitřní soudržnosti (viz umělý charakter hranic, etnická a náboženská různorodost, aktuální vyčerpanost společnosti po vleklé a neúspěšné válce s Íránem) a k semknutí obyvatelstva kolem stále méně populárního klanu Saddáma Husajna. Válka naopak akcelerovala radikální dezintegraci a fragmentaci irácké společnosti (kurdské povstání na severu, šíitské na jihu, růst islamistické opozice v sunnitských i šíitských oblastech) (srov. Zakaria 2001, Kepel 2002, Hinnebusch 2009).

Otevřená válečná dobrodružství (např. arabsko-izraelské války, irácko-iránská válka) tak často spíše obnaží slabost a vyčerpanost režimů a přivedou je do ještě hlubší krize. Namísto toho, aby přispěly k jejich posílení a konsolidaci, jak se běžně předpokládá. Otevřené konflikty s vnějším nepřítelem, zejména pokud je silnější (Západ, Izrael, ale i persko-arabské napětí či za hranicemi Blízkého východu pákistánsko-indické střety v souvislosti s otázkou Kašmíru), se proto po sérii nezdarů odehrávají především na rovině vystupňovaného symbolického a verbálního soupeření, vzájemného zastrasování a provokování drobných incidentů s nepřehlédnutelným emočním či symbolickým nábojem (např. syrský prezident Bašár Asad v médiích pouze mluví o možné blíže časově neurčené budoucí válce s Izraelem, drobné potyčky mezi Marokem a Španělskem provázené snahou po moderování konfliktu nezávislou třetí stranou, nepřímé a asymetrické metody boje s pomocí teroristických skupin financované a vedené

proti západním zemím libyjským, syrským nebo íránským režimem). Nelze zde proto přehlédnout, že těžiště konfliktů s cizím nepřítelem se v regionu Blízkého východu z vojenské oblasti přesouvá především směrem k nejružnějším mezinárodním aférám, jež jsou doma mohutně medializované, vyvolávají však nanejvýš souboje diplomatických nót a výbuchy „spontánního“ pouličního násilí (Satanské verše, výroky papeže, karikatury Proroka, seriál South Park s Prorokem, popírání holocaustu). Podobnou funkci plní také rozšiřované konspirační teorie hovořící o nebezpečném vnějším (ale i vnitřním) spiknutí (např. velmi populární teze o podílu izraelských tajných služeb na teroristických útocích z 11. září 2001). Nebo náboženská výuka ve státních školách líčící muslimy jako pravověrnou komunitu ohrožovanou od svých prapočátků až do dnešních dnů vnějšími i vnitřními nepřáteli beroucími na sebe nejružnější podoby.

Konflikty s vnitřním i vnějším nepřítelem jsou tedy z hlediska režimů funkční, protože navozují důraz na jednotu společnosti tvář v tvář vnitřnímu či vnějšímu ohrožení. Především tak vedou k tendenci potlačovat jakékoliv opoziční a kritické hlasy na adresu režimu. Obecně zvyšují netoleranci a nepřátelství společnosti k jakékoliv jinakosti a odlišnosti. To vše by potřebné semknutí společnosti kolem svých vládců zcela jistě narušovalo. A tedy oslabovalo obranyschopnost společnosti vůči hrozícímu nebezpečí, ať již přichází odkudkoliv (efektivní obrana vyžaduje jednotu napadených). Dále však konflikty fungují také jako „pojistné ventily“ průběžně uvolňující přebytečné napětí kumulující se ve společnosti. Jde o zavedené (institucionalizované) způsoby uvolňování tenzí a permanentní „kanalizace“ vznikajícího nepřátelství, aniž by se přitom řešila skutečná příčina nespokojenosti, frustrací, agrese a kumulujícího se sociálního napětí. Pojistné ventily umožňují uvolňovat tenze a zas a znovu obnovovat rovnováhu bez rizika výbuchu nahromaděných negativních emocí a kompletního rozmetání celého politického systému, jenž tolik vyhovuje stávajícím diktátorům. Především zvláště rigidní politické systémy (diktatury, totalitní systémy) jsou závislé na větším počtu takovýchto pojistných ventilů, ačkoliv jimi v určité míře disponují všechny historické i současné společnosti. Tyto konflikty se však nesmí týkat centrálních témat, jenž by měla zůstat zcela mimo jakoukoliv diskusi (např. setrvávání stávající elity u moci, nerovné dělení petrodolarů a bohatství klanů kolem vládců, represivní charakter vlády, spojenectví se Západem, korupce, zdraví, aféry a morální profil mocných). Naopak by se měly týkat témat pro přežití politického systému zcela okrajových a vedlejších (např. urážky islámu ze strany Západu – karikatury Proroka, výroky papeže, dále kampaně proti cizoložnicím či konzumentům alkoholu, hony na domácí i cizí

„teroristy“ a agenty). Podaří-li se režimu rozehrát širokou paletu okrajových zástupných konfliktů odvádějících pozornost od hlavního centrálního konfliktu, jímž je jeho střet s opoziční kontra-elitou nabízející alternativní politicko-ekonomické uspořádání a řešení neřešených sociálních problémů, může se těšit dlouhodobé stabilitě.

Pojistné ventily přitom mohou vystupovat ve dvou odlišných podobách: (a) konflikty a nahromaděná agresivita mohou být čas od času přesměrovány na náhradní cíl, tedy nikoliv na skutečný zdroj napětí (např. institucionalizace antisemitismu, antisionismu nebo antiamerikanismu, rozdmýchávání xenofobie a nepřátelství vůči tuzemským etnickým, názorovým a náboženským menšinám), (b) účinné redukce napětí a odlehčení tenzí také může být dosahováno náhradními prostředky, nikoliv jen přímým či přeneseným konfliktem (např. politická satira, dvojznačné vtipy a humor v totalitních systémech, pálení vlajek a rituální hanobení symbolů nepřítele, sportovní zápasy zneprátelených skupin, do nichž se promítají vzájemné antagonismy, karikatury na adresu Spojených států, Západu či židů a Izraele, a to včetně zesměšňování holocaustu). Smutnou roli při upouštění přebytečného napětí a eliminaci masových frustrací vždy sehrávají především nejružnější obětní beránci. Blízký východ v tomto ohledu není výjimkou, ale spíše velmi zajímavou laboratoří. Zdejší režimy se totiž poměrně úspěšně snaží přesměrovat pozornost a nepřátelství na širokou paletu odlišných skupin, když vznášejí onu sugestivní otázku „Kdo nám to způsobil?“ na úkor daleko sebekritičtější a nebezpečnější otázky „Kde jsme udělali chybu?“ (např. židé, křesťanští Koptové, stát Izrael, Spojené státy, západní cizinci pracující v zemi, Jordánsko, Maroko a další režimy operující s mechanismem periodického odvolávání a obětování ministrů či vysokých státních úředníků z prostředí druhého či třetího mocenského kruhu, kteří se veřejně označí za zdroj selhání a problémů obyvatelstva, ačkoliv reálnou moc, a tedy i politickou zodpovědnost nese první mocenský kruh). A to především na takové objekty, vůči nimž již v populaci existují určité zárodky antagonismů, které pak vlády jen dále posilují, s pomocí médií verbalizují a kultivují potřebným směrem.

Naprosto typickým příkladem je zde antisionismus (nepřátelství vůči státu Izrael), jenž z hlediska dnešních blízkovýchodních režimů plní tutéž funkci, kterou v průběhu evropského starověku a především novověku plnil antisemitismus evropský. Jestliže například za porážkou Německa v 1. světové válce měl stát komplot židovských zrádců z vlastních řad, nikoliv slabost a neschopnost německého mocenského establishmentu, dnes je ze všech myslitelných problémů

blízkovýchodních společností s železnou pravidelností – a často zcela absurdně – obviňován stát Izrael, jeho tajná služba Mosad a celosvětové židovské spiknutí. Hněv obyvatelstva a frustrace mezi lidmi nakumulované každodenní konfrontací s nejrůznějšími problémy (nezaměstnanost, nízká kvalita veřejných služeb, všudypřítomná korupce, absence svobody a demokracie) se vždy zas a znovu vybouří například při veřejném pálení izraelské vlajky, masové adoraci mučedníků Hizballáhu či Hamásu nebo při demonstraci u izraelské ambasády (ve většině blízkovýchodních zemí je svoboda shromažďování velmi limitovaná, pokud tedy k takovýmto masovým akcím vůbec může dojít, odkazuje to přinejmenším na pasivní roli a nepřímou podporu režimu dané aktivitě). Dalším klasickým manévrem je panovnický mechanismus „rozděl a panuj“, který se v minulosti uplatňoval v monarchistické Evropě, dnes se mu daří na Blízkém východě (využívání tenzí mezi jednotlivými kmeny, etnickými či konfesijními skupinami a následná stylizace vládců do role nepostradatelných ochránců sociálního smíru a ochránců práv menšin).

Důležité je, aby se hněv nikdy příliš nenakumuloval a neobrátil se pak proti svému skutečnému zdroji, tedy autoritářským vládcům samotným. Přesně to je ale hlavní problém blízkovýchodních autoritářských režimů. Z regionu Blízkého východu se tak v posledních desetiletích stalo dramatické jeviště, kde se odehrává nekončící seriál zdánlivě absurdních, iracionálních a nerealistických konfliktů. Často jsou povrchně viděny jako důsledek domněle fanatické podstaty islámu či netolerantní kultury Arabů (viz interpretace sporů o karikatury Proroka). Na jejich neustálém vyvolávání a rozdmýchávání však závisí křehká rovnováha zdejších politických systémů a zejména politické přežití režimů. Jedná se tak daleko spíše o důsledek chladného politického kalkulu a vnější projev blízkovýchodního politického konfliktu a zdejší hry o politickou moc, dělení ekonomických zdrojů a společenské prestiže.

Závislost na neustálém vyvolávání nerealistických konfliktů a upouštění přebytných tenzí je však vždy jen řešením dočasným. Bez jakékoliv záruky, že nakonec nedojde k nekontrolovanému výbuchu nakumulovaného napětí, které se promění z nerealistického konfliktu v konflikt realistický. Namířený proti skutečné příčině frustrací, tedy autoritářským režimům samotným. Zatímco realistický konflikt je prostředek k dosažení určitého cíle, nerealistický konflikt je cílem sám o sobě. Realistický konflikt ustává, je-li cíle dosaženo. Dokonce zaniká i tehdy, lze-li cíle dosáhnout méně konfliktním a kompromisním způsobem (v tomto smyslu jsou například parlamentní volby či férový a spravedlivý kompromis náhražkou opozičního protirežimního terorismu). Oproti tomu nerealistický konflikt je typický svou

nenasytností, žádné řešení ho trvale neukončí, vždy si hledá další cíle, na kterých se vybíjí hromaděná agresivita. Realistické ani nerealistické konflikty podle Cosera nelze ze společnosti trvale odstranit. Jestliže zdrojem nerealistických konfliktů je potřeba uvolňovat vnitřní napětí (psychického i sociálního původu), příčinou realistických konfliktů jsou protichůdné zájmy a konfliktní hodnoty pramenící především z rozdílné sociální pozice jednotlivých lidí v sociální hierarchii (jde tedy jednak o spor o alokaci nerovnoměrně dělených nedostatkových statků typu sociální status, moc a zdroje, jednak o spor protichůdných hodnot)²⁷³.

Realistický konflikt se manifestuje především v otevřených a demokratických společnostech. Umožňuje přizpůsobování jednotlivých stran sporů, vyjednávání nových společných a všem závazných norem (např. vývoj právních norem či státních institucí v západních společnostech je výslednicí historické řady střetů zájmových, ideologických a sociálních skupin), dosahování kompromisů a obnovování sociální rovnováhy ve společnostech, jež prochází rychlými technologickými, sociálními či ekonomickými změnami. Velké množství dílčích zájmových a hodnotových konfliktů také paradoxně nepřispívá jen ke zvýšené flexibilitě a schopnosti přizpůsobivosti sociálního systému, ale také k jeho celkové stabilitě. Dochází totiž ke vzájemnému vyvažování množství jednotlivých konfliktů. Lidé navíc ve společnosti nejsou díky konfliktům izolováni, ale integrují se do širšího lokálního či národního společenství. Díky snaze o efektivní obranu svých protichůdných zájmů jsou nuceni spolupracovat s ostatními, kteří zastávají podobné hodnoty a sdílí stejné zájmy (konflikt a kooperace jsou tak jen dvě strany téže mince, jíž je společenský život). Každý jedinec je pak v otevřených společnostech navíc členem celé řady různých skupin, jejichž zájmy a konfliktní linie se vzájemně nepřekrývají a nenačítají, ale spíše kříží a ve výsledku vyvažují a eliminují.

V rigidních blízkoovýchodních autoritářských systémech jsou oproti tomu realistické konflikty důsledně potlačovány. Základní konfliktní linie odvoditelná ze zdejší sociální struktury přitom prochází mezi úzkou mocenskou elitou profitující z nerovného dělení statusu, moci a zdrojů a zbytkem společnosti vylučované z dělení všeho, co má jakoukoliv hodnotu. Prochází mezi mocenskou elitou a opozicí, v jejíž řadách hraje dlouhodobě výsadní roli politický islám.

²⁷³ Lewis Coser (1956: 8) navrhuje předběžnou pracovní definici konfliktu takto: „...soupeření o hodnoty a nárokování nedostatkového statusu, moci a zdrojů..., přičemž cílem oponentů je vždy snaha neutralizovat, zranit nebo odstranit protivníka.“ Zjednodušeně lze říci usilování všech o tytéž limitované statky či naopak vyznávání vzájemně odlišných hodnot (všichni chtějí totéž nebo naopak chce každý něco úplně jiného). Toto vymezení konfliktu se přibližuje specifické kategorii konfliktu realistického, ačkoliv hlavním badatelským zájmem Cosera jsou soupeření s prvky konfliktu nerealistického (srov. Keller 1990).

Toto konfliktní rozštěpení blízkovýchodních společností se pak analogicky promítá také do oblasti hodnotových střetů (sekularismus republikánských mocenských elit vs. islamismus opozice, materialismus a egoismus monarchistických režimů vs. duchovní a kolektivistické hodnoty vyzyvatelů, hodnoty západní vs. domácí provenience). Blízkovýchodní zájmové a hodnotové realistické konflikty tak jeví spíše dlouhodobou tendenci ke konvergenci v jeden klíčový a dominantní střet, ke splývání a načítání jednotlivých konfliktních linií. Dlouhodobá blízkovýchodní politická stabilita a absence viditelných realistických konfliktů trvající dlouhá desetiletí však ještě není známkou pevnosti a neohroženosti zdejších režimů. Naopak jde o projev vnitřní nejistoty a obav z propuknutí nezvládnutelných realistických konfliktů. I zde přitom funguje sebenaplňující se prorocství: obava z konfliktů a snaha je za každou cenu potlačit přispívá k rostoucímu hromadění napětí. Předpoklad o nebezpečnosti jakýchkoliv konfliktů se potvrzuje v momentě, kdy propuká nekontrolovaný a silný výbuch dlouhodobě hromaděných frustrací, jak jsme měli možnost naposledy pozorovat v období tzv. arabského jara v roce 2011 (Tunisko, Egypt, Libye, Sýrie, Bahrajn, Jemen, Saúdská Arábie).

ZÁVĚR BEZ ROZUZLENÍ: STRASTI A SLASTI ZÁSTUPŮ DNEŠNÍCH MOHAMEDŮ

Jsou-li tradiční společnosti politicky (ještě) stabilní a rozvinuté moderní společnosti (již opět) stabilizované, modernizující se společnosti jsou náchylné k intenzivním a násilným politickým konfliktům. Zejména díky rozpadu stabilizujících tradičních struktur a nesouladu mezi tempem socioekonomické a politické modernizace (Sztompka 1993, Huntington 2006). Blízkovýchodní region posledních dekád tak v nejhrubších strukturálních rysech připomíná konflikty a soupeřícími ideologiemi stíženou Evropu 19. a počátku 20. století. Podobně (Sorli, Gleditsch, Strand 2005) jsou nejzákladnější příčiny zdejšího vnitřního pnutí posledních desetiletí (nedostatek ekonomických a politických příležitostí) srovnatelné s dalšími dnešními rozvojovými regiony (zejména Afrikou a Asií).

Jak bylo v této práci s pomocí řady výpočtů a statistik mapujících jednotlivé dimenze modernizace detailně ukázáno, Blízký východ nevězí ve středověku, ani v jakémsi neměnném bezčase, což je časté a velmi povrchní klišé (srov. Halliday 2005). Naopak prochází velmi rychlou a dynamickou modernizací a je tak plný moderních, vzdělaných, urbanizovaných, relativně pozápadnělých mladých lidí vystavených intenzivnímu mediálnímu vlivu. Změna je mnohdy tak prudká, že vedle sebe nacházíme poslední „kapsy“ negramotnosti a ultra vzdělanou „lumpeninteligenci“, zbytky kočovných pastevců vedle globálních nomádů pracujících po většinu roku na Západě či v bohatých zemích Zálivu, satelitní talíře zapíchnuté vedle kozích chlívků bez kanalizace a elektřiny, ostrůvky tradice utopené v moři modernity. Avšak ne vše, co se tváří jako autentická tradice, je skutečně pokračováním a kontinuitou s tradicí. Spolu s modernizací dochází k vynalézání a konstruování nových tradic, řada z nich se přitom vydává za tradice „tradiční“ a starobylé. Hybridní situace tak ústí ve velmi dynamický proces. Neustále vytvářená, přetvářená a nikdy zcela hotová blízkovýchodní verze modernity je výsledkem prolínání modernity a islámských i předislámských kultur, střetu různých sociálních aktérů, stran a hnutí s různými, a často protichůdnými, představami o vhodném společenském uspořádání a konečně také aktivního vymezování se (pozitivního i negativního) vůči západní verzi modernity, která slouží jako referenční bod a zdroj inspirace nebo naopak nejhlubšího opovržení (srov. Eisenstadt 2000).

Dynamická sociální změna se však týká pouze demografických a sociálních aspektů modernizace. Nikoliv již tolik ekonomických a už vůbec ne těch politických. Právě zdánlivá politická stabilita a řada desetiletí trvající absence jakékoliv politické změny vedla k častým představám hovořícím o absenci sociální změny jako takové. Pod zdánlivě neměnným

povrchem se však v zemích stárnoucích diktátorů odehrála demografická revoluce vedoucí nejen k celkovému početnímu nárůstu obyvatelstva, ale také k navýšení podílu mladé generace (15-29 let) v celkové populaci. Podobně závratným tempem se také zvyšovala nejen gramotnost, ale i vyšší vzdělanost a množství lidí se středoškolskými a vysokoškolskými tituly. Paralelně s tím došlo i k rychlé expanzi starých i nových médií, přičemž se většina populace po miliónech přesunula ze vzájemně izolovaných komunit venkova do města. Ekonomický vývoj však za tempem vývoje v oblasti demografické a sociální dlouhodobě zaostává. Politická změna je pak naprosto zanedbatelná. V určitých ohledech (např. demokratizace) dokonce na Blízkém východě pozorujeme regres, což v současném světě nemá obdoby (snad s výjimkou post-sovětské střední Asie). Takto rychlá a zároveň vysoce nerovnoměrná modernizace vede ke stupňování a kumulaci politického napětí. V řadě strukturálních aspektů přitom připomíná ranou modernizaci evropskou, takže rozpomenutí se na vlastní novověké dějiny nám může pomoci lépe pochopit současný Blízký východ. Naopak rozpomínání se na temný evropský středověk zmítaný náboženským fanatismem (také klišé) nám pomůže tak maximálně zpřesňovat dosavadní zavedená klišé a stereotypy týkající se Blízkého východu. To pak vede jen k tomu, že jsme v akademické reflexi v posledních desetiletích vždy dva kroky pozadu za dynamickým vývojem zdejších společností.

Proč je ale hlavním aktérem blízkovýchodního soupeření právě politický islám? Odpovědí je načasování, vnitřně nerovnoměrný průběh a širší kontext zdejší modernizace. Dochází zde ke geografickému překrývání, interakci a vzájemné kolizi (1) kulturního substrátu v podobě heterogenního islámského náboženství, (2) velmi rychlé socio-demografické změny, (3) nestabilního, jednostranně založeného a spíše průměrného či podprůměrného tempa ekonomického rozvoje, (4) minimální politické modernizace (přetrvávání represí a exkluze mas), a to za (5) intenzivního vměšování cizích aktérů (strategické zdroje ropy a Izraelsko-palestinský konflikt).

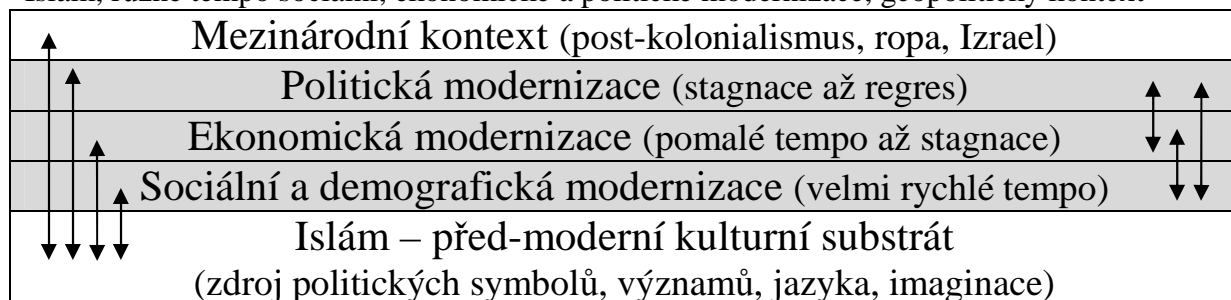
Pro analýzu růstu politického napětí a vzestupu politického islamu na Blízkém východě je tak třeba zdůraznit časoprostorovou dimenzi paralelně probíhajících a překrývajících se procesů: dochází zde k problematickému geografickému překrývání islamu, jeho politické imaginace, posvátných míst (Mekka a Medina, Jeruzalém, iránský Mašhad či irácký Nadžáf a Karbalá v případě šíitů) a kdysi mocných civilizací; světově nejvýznamnějších nalezišť ropy a tranzitních cest (Suez, Hormuz); dislokace cizích armád a aktivit (např. americké regionální velitelství CENTCOM pro oblast Blízkého východu); rychlého a nerovnoměrného tempa socio-demografické a ekonomické změny s důsledkem

politizace mas; politických represí neúspěšných režimů srovnatelných snad jen se Severní Koreou, Kubou či Ruskem.

Výsledkem vzájemné interakce a časoprostorového překryvu těchto jevů a procesů není postupná sekularizace a privatizace islámu v duchu sekularizační teze, ale v posledních desetiletích naopak jeho transformace, deprivatizace a zejména re-politizace. Nejde o žádnou dějinnou nutnost, nýbrž o souhru mnoha příčin. Vzestup politického islámu, který nahradil předtím dominující sekulární ideologie a oslovil postupně se politicky „probouzející“ masy a rodící se aktéry, tak lze chápat jako výsledek specifického načasování a zřetězení faktorů spjatých s nerovnoměrnou modernizací, geopolitikou konstelací a islámskou politicky relevantní imaginací. Vznik a vzestup islamistických hnutí v posledních desetiletích tak samo o sobě nedeterminuje islámské náboženství a jeho politicky relevantní symbolika. Stejně jako protestantské náboženství samo o sobě ještě svého času nedalo vzniknout dynamickému evropskému kapitalismu, ačkoliv v tomto procesu díky zřetězení s dalšími faktory sehrálo svou roli (srov. Weber 1997).

Bez islámu si však zároveň lze jen ztěží představit popularitu a existenci Muslimského bratrstva nebo turecké konzervativní AKP. Islám tak představuje jednu z hlavních nezávislých proměnných naší základní rovnice, kterou lze popsat realitu Blízkého východu posledních desetiletí: (a) islám (tuzemský kulturní kontext) + (b) nerovnoměrná modernizace + (c) zahraniční politika (mezinárodní kontext) = (d) krize sekulárních ideologií + (e) vzestup politického islámu. Zkoumat komplexní příčiny růstu politického napětí a vzestupu islamismu v regionu Blízkého východu proto znamená mimořádně náročný a riskantní interdisciplinární podnik. Nelze si vystačit pouze s orientalistikou či arabistikou. K povrchnosti jsou však zároveň odsouzené také pokusy proniknout k tématu pouze s pomocí jednostranné sociologické či politologické perspektivy.

Obr. 2 Interakce nezávislých proměnných, růst politického napětí a vzestup islamismu: Islám, různé tempo sociální, ekonomické a politické modernizace, geopolitický kontext



Koncepce mapující proces nerovnoměrné modernizace, k němuž dochází v daném kulturním i mezinárodně-politickém kontextu, nám nyní poslouží jako základní osnova pro rekapitulaci hlavních procesů vedoucích k růstu politického napětí a vzestupu islamistických hnutí, které jsme identifikovali v této práci.

Zcela mimořádný demografický růst (z historického hlediska i ve srovnání s ostatními regiony post-koloniálního světa) svým tempem prokazatelně předběhl pomalejší a kolísavý růst ekonomický. Populační dynamika postupně zahltila absorpční možnosti trhu práce a neumožnila stabilní a výrazný růst příjmů a životní úrovně. Hrubý domácí produkt přepočítaný na obyvatele se tak v řadě zemí dokonce výrazně propadl. Pro každou další nastupující generaci proto bylo stále obtížnější nalézt uplatnění a zažít vzestupnou kariérní mobilitu. Region Blízkého východu se tak proměnil v region plný bezprizorních mladých lidí, které však ovládají stárnoucí politické a ekonomické elity. Ty ale mají úplně jinou historickou paměť, styl myšlení a způsob komunikace. Legitimizace elit odkazy na slavnější počátky jejich éry nebo dokonce na hrdinství prokázané v boji s evropským kolonialismem mohlo imponovat starším pokolením s podobnou dějinnou zkušeností, nikoliv generacím nastupujícím. Ty si pamatují tak maximálně neslavné porážky ze strany mrňavého a podceňovaného Izraele (1967, 1973), umenšování role svých států v mezinárodních vztazích a s úžasem žasnou nad nesnesitelně lehkým pronikáním západního neo-kolonialismu (budování cizích vojenských základů v blízkosti svatých míst, dosazování a podpora neoblíbených autoritářských vládců, nezadržitelné vojenské invaze). Generační odcizení stárnoucího establishmentu a mladých populací se prohlubovalo. Diktátoři je nedokázali integrovat ani do ekonomického ani do politického systému.

Režimy na vznik a masifikaci mládeže, stejně tak jako na vznik a masifikaci volného času této věkové skupiny, nedokázaly včasné a adekvátně zareagovat. Podobně s ničím hmatatelným nepřišla ani skomírající sekulární opozice. To však nelze říci o islamistech zdatně kombinujících politickou a sociální činnost. Ti mládeži dokázali jako první nabídnout širokou škálu aktivit (od letních táborů po doučování a sportovní kroužky) a oslovit tak mladou generaci (tedy většinu populace). Ztracená generace ztrápená sňatkovou krizí (nedostatek bytů a peněz na uspořádání svatby a založení vlastní rodiny, inflace znemožňující na sňatek a rodinu našetřit) trpí nejen socioekonomickou, ale také demografickou marginalizací. Status jedince se totiž v regionu stále do určité míry odvíjí od rodiny a počtu dětí. Mladí lidé, kteří již nejsou dětmi, ale ještě nezaložili vlastní rodinu, nemají v konzervativních společnostech z čeho čerpat pozitivní sebe-pojetí. Mládež jako sociální kategorie donedávna vůbec neexistovala, předmanželské vztahy s osobami opačného pohlaví

jsou zapovídány a také kultura volného času mládeže není rozvinutá. Islamistická hnutí však mladým nabízejí sebe-realizaci, smysl života a pozitivní ocenění ze strany druhých lidí ve svých řadách. Mladí lidé prožívají vždy krizi identity, případně procházejí mezigeneračním konfliktem s rodiči a hledají své místo ve světě (partnerském, náboženském, ekonomickém i politickém). Nové zorientování, náhradní rodinu a pomoc na cestě do dospělosti jim nabízí právě islamisté, kteří své buňky často nazývají jako rodiny a o sobě navzájem hovoří jako o bratrech a sestrách (sociální zplnomocnění). Smyslem života má být boj na straně dobra proti silám Satana (symbolické zplnomocnění). Tuto imaginaci pro čtení současného světa nabízí právě islámské náboženství. Islamisté pak také pomáhají organizovat nenákladné svatby, což je další bonus nabízený mladým lidem, kteří z výše naznačených důvodů představují hlavní cílovou skupinu islamistické propagandy.

Masivní urbanizace (opět svým tempem vybočuje z historické zkušenosti Evropy a s výjimkou sub-saharské Afriky také tempu změny v ostatních regionech rozvojového světa) vedla ke kolapsu městského plánování a sociálních služeb. Její tempo se opět rozešlo s pomalejším tempem ekonomického růstu a se zaostávající dynamikou tvorby nových pracovních míst ve městech. Režimy se pod tíží venkovského exodu ukázaly jako neschopné, jejich ideologie jako nedůvěryhodná. Naopak islamisté sbírají body, protože ve městech jejich charita organizuje a nabízí pomoc nižším i středním vrstvám. Islamistická hnutí také dokázala poskytnout novou orientaci (ideologická funkce) a novou sociabilitu a sociální začlenění (socializační funkce) masám čerstvě vytrženým z prostředí soudržných vesnických komunit a vržených do prostředí anonymních velkoměst. Díky historicky zcela bezprecedentní koncentraci velkého množství lidí na malém teritoriu se jejich pojetí islámu mohlo účinně šířit ve zranitelné populaci, procházející tranzicí od tradiční venkovské pospolitosti k městské moderní společnosti. Venkovský lidový islám tak byl jen nahrazen jeho přísnějšími a učenějšími verzemi městskými, dlouhodobě rozvíjenými v urbánních centrech (viz narušení tradiční dvoupólovosti městského a venkovského islámu).

Moderní a pozápadnělé velkoměsto se všemi svými viditelnými rozpory a deviacemi může být konzervativním okem a v dikci islamistů viděno jako novodobá *džahilja*, jako koncentrát morálního úpadku. Stimuluje čtení světa skrze pojmy jako je *fitna* (anarchie, rozpad) a skrze optiku islámské eschatologie očekávající konec světa a druhý příchod Krista. Podporuje domýšlení sociálních a politických dimenzí islámu. Reakcí je snaha o mravní obrodu společnosti díky opětovnému příklonu pouze nominálních muslimů k islámu. Ve městě se zároveň koncentrují nezaměstnaní a městská chudina, která je díky své prostorové blízkosti nejen snáze mobilizovatelná, ale také konfrontována s bohatstvím a luxusem vyšších

vrstev a s nepřehlédnutelnými a jen obtížně ospravedlnitelnými sociálními nerovnostmi. Městské prostředí stimuluje konzumní aspirace, které však mohou být jen stěží naplněny a vedou k masovým frustracím. V této souvislosti je problematická především druhá a třetí urbánní generace. Sociální citlivost islámu (např. důraz na sociální daň pro chudé jako jeden z pěti pilířů víry, zákaz lichvy a úroků) se tak konfrontuje s problematickou realitou vyprodukovanou příliš rychlou urbanizací a nerovnoměrnou modernizací (absence centrální moci a státu při městském plánování, pomalý rozvoj ekonomiky). Politický islám si v této souvislosti dokáže vlastním jazykem osvojit revoluční koncepty marxismu (třídní boj, utlačovatelé a utlačovaní), islamisté však přicházejí také s alternativou vytvářející z nouze ctnost a kladoucí důraz na osobní pietismus a jistou askezi jako zaručené cesty k Bohu.

Podobně islámské hodnoty těžce nesou krizi a rozpad městských rodin, což opět posiluje hlasy volající po náboženské a mravní obrodě společnosti, zejména po aplikaci islámského práva šaría v rodinném právu. Mezigenerační odcizení a pád autority rodičů, kteří si z venkova přinesli svůj pohled na svět, své „zastaralé“ pojetí islámu a svá dnes nepotřebná životní moudra dále přispívá k intenzivnějšímu generačnímu konfliktu a vhání část mladých lidí do náruče „chápacích“ islamistů. Konečně, nebezpečné anonymní městské prostředí plné cizích lidí může ohrožovat ženskou čistotu a čest celé rodiny. Ženy se však musí stále více vydávat za zdi svých domovů (plat muže již nestačí, růst vzdělávání žen). Proto se řada z nich rozhodla nosit šátek jako ochranu v tomto novém prostředí plném nebezpečných nástrah, ale také jako jeden z mála symbolických způsobů legálního odporu vůči nenáviděnému režimu nebo jako způsob jak ušetřit za nákladnější odívání dle evropského stylu.

Vytvoření centralizovaných státních vzdělávacích systémů dalo režimům do rukou mocný nástroj indoktrinace podrobených populací, které tímto systémem hromadně procházejí. Cílem bylo skrze propagaci vhodné verze islámu zajistit zájmy mocenské elity a ospravedlnit její nejrůznější projekty. Nezamýšleným důsledkem se stala objektivizace a instrumentalizace islámu, který je nově chápán jako náboženství, jež je nutné promýšlet a reflektovaně osvojovat. S jeho pomocí je také zapotřebí ospravedlňovat veškerá státní opatření v sociální, ekonomické a politické oblasti (ty musejí být v souladu s islámem), jeho principy se musí implementovat v praxi. Přesně toto pojetí ale vyznávají také islamisté, kteří se na této nové vlně v chápání islámu „svezli“, přičemž školní náboženská výchova nevedla jen k transformaci v pojetí islámu, ale také k náboženskému obrození jako takovému. Střední a vysoké školy se pak ukázaly jako příhodná prostředí (vedle mešit a neoficiálních modliteben) pro šíření opozičních interpretací islámu a jako centra opozice jako takové. Vyprodukovaly novou „lumpeninteligenci“, která se díky své nemožnosti uplatnit se na trhu

práce nebo v uzavřeném politickém systému obrací proti režimu a díky svému vzdělání se sebevědomě zapojuje do bitev o interpretaci islámu, přičemž zpochybňuje erudici a relevanci oficiálních tradičních duchovních autorit, které podle nich dostatečně nereflektují problémy a výzvy doby. Historicky vůbec poprvé si může drtivá většina nastupující generace sama a bez zprostředkování číst v Koránu, sbírkách hadísů a pokoušet se o jejich interpretaci. V čele těchto nových interpretů přitom stojí především technicky a přírodovědně vzdělaná inteligence. Vědecký pohled na věc a přísný empirismus tak nemusí být vždy v rozporu s islámem, včetně islámu politického.

Rozvoj vzdělávacích systémů produkujících zástupy ambiciózních absolventů středních a vysokých škol očekávajících díky svým diplomům závratnou kariéru a vstup mezi zajištěné střední vrstvy se opět rozešel s tempem a charakterem ekonomického rozvoje. To opět stupňuje celkové frustrace a napětí ve společnosti. Nespokojení vzdělaní lidé se efektivně mobilizují, organizují a obracejí se proti režimu. Ten opět jednou prokázal svou neschopnost a sociální necitlivost, když ve vzdělávacím systému nedokáže zajistit dostatečnou kvalitu a rovnost příležitostí pro všechny. Režimy a loajální duchovní již nemohou vystupovat jako dříve. Stojí proti nim vzdělané obyvatelstvo, o jehož podporu a imaginaci se uchází opoziční politický islám.

Také mediální revoluce vpadla do blízkovýchodních obýváků a čajoven s nebyvalou prudkostí a přispěla k dalšímu růstu konzumních aspirací. Vytvořila ale také politicky mobilizovatelné obyvatelstvo nadané vlastním veřejným míněním a stále lépe schopné porovnávat neslavné výkony tuzemských režimů se zeměmi, které jsou daleko úspěšnější, ačkoliv se třeba ještě před několika málo desetiletími nacházely na nižším stupni socioekonomického rozvoje. Se starými, ale především novými, médii se velmi efektivně naučili pracovat také islamisté všech směrů a proudů. Všichni propagují svá vlastní pojetí islámu a ve vzájemné konkurenci se ucházejí o pozornost a přízeň mediálního publika. Nová média přitom pomáhají smazávat hranici mezi publikem a původci sdělení, ale ve virtuálním světě také napomáhají novému propojování a kombinaci nejrůznějších pojetí víry. Podle některých autorů tak média jen dynamizovala tradiční islámský vzorec, který hovoří o tom, že v rámci nehierarchicky organizovaného islámu může náboženství interpretovat každý, kdo je v islámu dostatečně erudovaný a získá si díky tomu přirozenou neformální autoritu u následovníků. Přitom se upozorňuje, že v islámu vedle sebe vždy koexistovaly různé právní a teologické pohledy, média řadu z nich dokázala jen zviditelnit a zpopularizovat. Na vzniklém nábožensko-politickém mediálním tržišti se pak také prosazuje politický islám, naopak autorita tradičních duchovních je dále erodována, protože definitivně ztrácí svůj monopol na

interpretaci islámu a musejí soupeřit se samozvanými šejky (viz hlavní interpretační střet o to, kdo má právo islám interpretovat).

Při vzestupu politického islámu sehrála zásadní roli diskreditace zkorumpovaných, neúspěšných a nepopulárních blízkovýchodních režimů (sekulárních diktatur nebo konzervativních monarchií), které nedokázaly dostát svým slibům stran nastolení sociální spravedlnosti, ekonomického rozvoje a skutečné mezinárodní nezávislosti. A tedy také ideologií, kterými se zaštiťovaly. Načasování rozpadu těchto sekulárních vizí spadá právě do období vystupňování nerovnoměrné modernizace vedoucí k politickému probuzení mas a k růstu všeobecných opozičních nálad. Vzniklé vakuum pohotově zaplnil islamismus se svou alternativou uspořádání sociálního a politického řádu, která se odkazuje na srozumitelné domácí zdroje a hodnoty, ačkoliv jde velmi často pouze o tradice vynalezené. Islám se svým přísným moralizujícím nábojem napomohl zdiskreditovat bezbožné a nemorální vládce (islamisté se dopodrobna zabývají identifikací vlastností ideálního vládce). Islám také napomohl interpretovat politický konflikt opozice s režimem jako souboj dobra a zla, sil Boha a Satana a tím mobilizovat příznivce. Opoziční odboj přitom může být velmi snadno chápán jen jako kontinuita a pokračování s legendárními či historickými bitvami minulosti, což mu dále dodává na významu a zasazuje do širšího kosmologického a eschatologického rámce, který nemůže skončit jinak než happy endem v podobě porážky odpadlých vládců a jejich spojenců. Vláda nespravedlivých a krutých tyranů však vrhá špatné světlo i na řadové muslimy, protože může být pochopena jako Boží hněv a důsledek odklonu muslimských mas od islámu (viz hadís hovořící o tom, že muslimové mají vždy přesně takové vládce, jaké si zaslouží, pokud je s nimi Bůh spokojen, tak dobré, v opačném případě nikoliv). Režimy se kromě vystupňování represí rozhodly reagovat na krizi legitimacy své moci hrou na zelenou kartu. Pokusily se představit jako bohabojní věřící, čímž však v dlouhodobém horizontu jen dále popularizovaly islámský politický diskurs a rozjitřily politicky relevantní islámskou imaginaci, v jejímž světle však mohou jen ztěžít obstát. Podobně pokus ochočit si duchovní a obstarat si tak legitimitu skrze jejich kázání a fatwá vedl spíše jen k další diskreditaci tradičních duchovních autorit zkompromitovaných mocí. Krizový management pak režimům v jejich sebezáchovné reakci velí rozehrát širokou škálu zástupných konfliktů se skutečnými či jen domnělými vnějšími i vnitřními nepřáteli. To umožní odvést pozornost od vlastních skandálů a neúspěchů, ventilovat frustrace na náhradní cíle a semknout společnost kolem svých diktátorů.

Blízkovýchodní společnosti jsou přitom rozdělené na mocenskou elitu kontrolující jak politickou, tak také ekonomickou, moc a její rozvětvenou klientelu na straně jedné a na straně

druhé na z rozdělování mocenských pozic i ekonomických zisků vylouženou masu populace. Toto štěpení populace dále velmi často kopíruje etnické, kmenové či dokonce konfesijní hranice. Vždy ale zároveň odpovídá rozdělení společnosti na její více a méně pozápadnělé segmenty. Tato vícenásobná polarizace přispívá nejen k potenciálně intenzivnějšímu konfliktu, ale také stimuluje vzpírající se islámskou politickou imaginaci hovořící o ideální společenské jednotě (*tawhíd*), sjednocení národa na půdorysu všem společného islámu a o kulturní dekolonizaci jako završení dekolonizace politické a ekonomické a jako o stěžejní části opozičního programu.

Pokusme se na závěr výše řečené ještě jednou zrekapitulovat a srozumitelně shrnout důvody, které mladého Mohameda vedou ke stále intenzivnějšímu rozvažování o politice, ochotě účastnit se protivládních protestů a k pokukování po Muslimském bratrstvu jako možné alternativě vůči současným zkompromitovaným režimům. Mohamed se narodil jako čtvrtý syn svých stárnoucích rodičů roku 1981 v zaprášené vesničce tři hodiny pěšky od Káhiry. Zrovna v den, kdy byl na vojenské přehlídce islamisty spáchán atentát na egyptského prezidenta Sadáta. Teprve v dospívání začal více pozorovat život za hranicemi ochranné náruče své široce rozvětvené rodiny plné bratranců, sestřenic, strýčků a tetiček, se kterými vyrůstal. V mladistvém rebelantství se velmi letmo několikrát pokusil zpochybnit lidový islám vyznávaný rodiči, který mu začal stále více připadat plný nesmyslných rituálů a předislámských pověr. Později toho ale nechal. Pouštět se do otevřených sporů s rodiči není v Egyptě zvykem.

Také příliš nedovedl pochopit, proč jeho prarodiče, ale dokonce i rodiče, hovoří o vládě s bezmeznou úctou a poukazují na to, že se díky této partě lidí Egyptu kdysi podařilo vymanit z jakéhosi britského područí, vybudovat Asuánskou přehradu a znárodnit Suezský průplav. Prarodiče v té době dokonce v rámci reformy dostali kousek úrodné půdy a v životní úrovni si o něco polepšili i rodiče. Mohamed naopak nemůže přijít stárnoucímu diktátorovi a jeho ministrům na jméno. Nerozumí jejich aroganci a těžkopádné mluvě. Ale hlavně jemu a jeho kamarádům nic dobrého nepřinesli.

Už v pubertě mu začalo být jasné, že najít si po škole práci, pořídit si vlastní bydlení a svést závody s inflací a ušetřit tak něco na svatbu a založení rodiny nebude vůbec lehké. Bez rodiny a dětí, od kterých by mohl odvíjet společenskou prestiž a postavení dospělého muže, je však Mohamed ničím. Ještě v době, kdy jeho rodiče měli první dvě děti, byl stále svobodný a bezdětný. Potululoval se s kamarády nejprve bez cíle po ulici, protože arabská kultura donedávna vůbec neznala dospívání a už vůbec ne kulturu volného času. Až ho oslovili Muslimští bratři z nedalekého městečka a několikrát ho pozvali na víkendový výlet naplněný

sportem, výkladem Koránu a společnými modlitbami. Dali mu poprvé po dlouhé době pocit, že se o něj někdo zajímá a že jeho život může mít nějaké jasné nasměrování. Pomohli mu také připravit se na celostátní testování žáků na konci základní školní docházky.

Po osmnáctých narozeninách se pak Mohamed spolu s rodiči unavenými venkovskou dřinou na stále erodovanější půdě stěhuje do Káhiry. Zažívá kulturní šok z velkoměsta. Na každém kroku vidí příznaky společenského a mravního úpadku v ostrém rozporu s islámem. Alkohol, drogy, vyzývavě oblečené turistky, kontrast luxusu a bohatví politicko-ekonomické elity a neskonale bídy zbytku obyvatel. Káhira, na kterou se těšil, se mu najednou jeví jako koncentrát novodobého barbarství (*džahilíja*). Káhira má problémy se smogem a dopravou, o tragické bytové situaci, chudinských čtvrtích bez vodovodu a kanalizace nebo odvozu odpadků nemluvě. Vládu to ale očividně vůbec nezajímá. Mubarák si velkou část roku užívá v Evropě nebo ve svém luxusním paláci. Svůj lid nechává živořit v Káhiře. Co je to za vládu ptá se často sám sebe Mohamed. Rodiče ale mluví něco o tom, že za popraskané vodovodní potrubí a neustálé výpadky proudu může Izrael, protože vláda dělá, co může.

Rodičům ale jejich „blízkovýchodní sen“ nevyšel. Nejsou součástí té správné klienteli a ani s pomocí opakovaných úplatků se jim nedaří dostat se na čekací listině na vládní pracovní místa (uklízečka ve státem vlastněném podniku, noční hlídač ve vládním hotelu) na pozice, ze kterých by se k pohovoru dostali dřív než na sklonku svých krátčích se životů. Rodina začíná být odkázána na charitativní výpomoc zbožně vypadajících lidí zorganizovaných kolem sousední mešity. O Ramadánu zde dostanou jídlo. Otcí zařídili téměř bezplatné spravení bolavých zubů, matka zase již dvakrát nafasovala dámský plášť až ke kotníkům, takže si nemusí kupovat oblečení za peníze, které stejně nemá. Rozmrzelým rodičům s Mohamedem dochází trpělivost. Bydlí dohromady ještě s mladší sestrou v jedné místnosti. V bytě se čtyřmi místnostmi se s nimi tísní ještě dvě další rodiny. A to mohou mluvit o štěstí. Rodiče soudí, že už by se měl osamostatnit, ale vždy ho nakonec tolerují s tím, že by rád, aby dostudoval. Spory s rodiči a bydlení v přeplněném bytě však Mohamed řeší tak, že si nachází jiné přátele a okruh lidí, kteří mu poskytují náhradní domov a náhradní rodinu. Pomáhají mu domýšlet sociální a politický rozměr islámu. Mohamed zjišťuje, že islám zná odpověď snad na všechny otázky, které kdy měl. Již nejde jen o bezduchý rituál, který se má bez přemýšlení opakovat tak, jak to dělají jeho rodiče. Islám mu najednou dává nejen nové společenství, ale také novou orientaci ve světě. Islám a politika jedno jsou, správná vláda by měla prosazovat ctnostné a zakazovat zavrženíhodné. To však nedělá, je tedy ztělesněním sil zla a ďábla. A ke všemu se paktuje s Amerikou, z jejíž finanční a vojenské pomoci stejně nejvíc těží jenom lidi točící se kolem Mubaraků.

Na univerzitě se Mohamed zapisuje na medicínu. Chtěl by provozovat vlastní lékařskou praxi, ale ve svém volnu také jednou týdně jako medik vypomáhat v islámské charitě. Je fascinován tím, jak je to vše v přírodě i lidském těle dobře zařízené. Není divu, je to Boží výtvor, které skrze své vysokoškolské studium lépe poznává a tím se dostává zase o něco blíže Alláhovi. Na univerzitě se pouští do sporů s marxisty a dalšími sekulárními živly, jejichž cílem je jen nahradit současnou bezbožnou džahilíji její jinou verzí. K smíchu mu jsou ale také oficiální úlisní duchovní, včetně těch z kdysi prestižního Al Azharu. Zkompromitovali se příliš s režimem Mubáraka. Navíc Mohamed stále více zjišťuje, že oni snad ani islámu pořádně nerozumí a nemají ponětí o moderním světě a jeho problémech. Nemají mu co říci, nejsou schopni mu poradit v jeho životním směřování. S novou vervou se proto pouští do studia islámu, pročítá na přeskáčku Korán, ale hlavně jeho nejruznější výklady, které mu doporučili jeho známí z Muslimského bratrstva. Novou islámskou galaxii objevuje na internetu. Jsou tady všude citáty a výňatky z textů jakéhosi Sajjida Qutba a Ibn Tajmíji, o kterých už dlouho slyšel zaníceně vyprávět své starší kolegy z medicíny. Mohamed je tím vším plně pohlcen. A také sám poprvé přispívá svou troškou do mlýna a pouští se do interpretačního sporu o tom, jestli mají ženy zůstat v domácnosti, nebo konkurovat takovým jako je on na tragickém trhu práce a tím ještě dále zhoršovat všeobecnou nezaměstnanost mladých absolventů. Svůj rozbor vyplněný hodícími se citacemi ze sbírky hadíthů, Koránu, několika káhírských novin, knihy „Milníky na cestě“ od Sajjida Qutba, CNN a Al-Džazíry umisťuje na internetu, který na kampusu právě zažívá boom.

Mohamed se jako dlouholetý sympatizant stává členem Muslimského bratrstva. Většina jeho nových přátel z univerzity již v hnutí totiž jsou. Mezi učiteli poznává několik aktivistů, kteří pro jeho kamarády z vesnice kdysi pořádali víkendový tábor. Na islámu ho začíná stále více zajímat právě jeho politický rozměr. Více než věci týkající se smyslu života, smrti nebo vztahu k Bohu ho zajímají zneklidňující otázky pocházející z tohoto, pozemského světa. Rád by se jako dostudovaný vysokoškolák zařadil ke střední vrstvě, má ale problém dosáhnout alespoň takové životní úrovně jako jeho pologramotní rodiče. Ani jako lékař nemá na trhu práce vyhráno. Ba naopak, mladí vysokoškoláci patří k vůbec nejvíce nezaměstnaným lidem. Mohamed totiž nechce brát ani džoby, které se nabízejí. Jde totiž o podřadné manuální práce – a proto přeci nestudoval, aby někde natíral ploty nebo kopal kanalizaci. Ještě ve třiceti Mohamed nemá ani děti. Rodiče se tak bohužel od něj vnoučat nedožili. Stejně jako on je na tom většina bývalých spolužáků z univerzity. Jak je to možné? Egyptu vládnu odpadlíci (*káfír*) rozdělující si zisky z pronájmu Suezského kanálu jen mezi sebe. Úřady a policie je zkorumpovaná, nic pořádně nefunguje. Zbytek zotročeného obyvatelstva se také odvrací od

islámu a bezbožnou vládu toleruje. Mohamedovo interpretace islámu se tak radikalizují a politizují: „Korán je naše ústava, Prorok je náš vůdce, smrt na stezce Boží je naší největší ctižádostí.“

Jestliže v 60. a 70. letech byli západní analytici příliš fascinováni „rudou hrozbou“, za každým rohem viděli levicového revolucionáře a marxismus byl chápán jako hlavní nastupující opoziční ideologie na Blízkém východě, dnes se možná dopouštíme podobného extrému v opačném gardu. S pádem Sovětského svazu a bipolárně rozděleného světa byla (znovu)vynalezena „zelená“, případně „žlutá hrozba“. Vliv a síla politického islámu se tak přeceňuje, zejména pak jeho radikálních, militantních a teroristických odnoží.

Střízliví experti již ale delší dobu hovoří o nastupující éře post-islamismu. Politický islám, včetně jeho hlavního umírněného proudu, je podle nich za zenitem. Ačkoliv hraje a bude hrát nadále svou roli, nepůjde o zásadní politickou sílu. Íránská revoluce (1979), která sloužila jako vzor a katalyzátor aktivit hnutí se zdiskreditovala doma i v blízkovýchodním světě. Podobně důvěra v politický islám poklesla po krvavé lázni 90. let 20. století v Egyptě a Alžírsku. Projevily se strukturální slabiny hnutí, kterému se nedaří dlouhodobě mobilizovat soudržnou koalici městské chudiny, středních vrstev a intelektuálů. Každá z těchto komponent má své zájmy a vyznává poněkud jiné hodnoty. To vedek k permanentním konfliktům uvnitř hnutí, ačkoliv na první pohled se může zdát, že jde jen o osobní antagonismy (Kepel 2002). Upadá prestiž vize politického islámu. Jednak se obnosila časem a už není tak přitažlivá a lákavá jako kdysi. Jednak se na mnoha místech znehodnotila kooptací a paktováním s politickou mocí. Islamisté slevili ze svých cílů budovat globální ummu a upli se k nacionalismu a sledování národních zájmů. Od sociálních ohledů a orientace na zájmy nižších středních vrstev, které nově vtáhly do politiky, se profilují více konzervativně a obracejí se k movitějším středním vrstvám. S výjimkou Íránu se jim za čtyřicet let přes všechny snahy nikde nepodařilo uchopit moc revolučním způsobem. Jejich podpora v populaci není malá, ale rozhodně ne monolitní a bezvýhradná (Roy 2004).

SEZNAM LITERATURY

- A Hoax of Hate: The Protocols of Learned Elders of Zion*. 2010. Anti-Defamation League.
Dostupné na http://www.adl.org/special_reports/protocols/protocols_intro.asp.
- Abadie, A. (2004) Poverty, Political Freedom, and the Roots of Terrorism. Harvard University and NBER, October, 2004 (Working Papers).
- AHDR (2002) *Arab Human Development Report 2002. Creating Opportunities for Future Generations*. New York: UNDP.
- AHDR (2003) *Arab Human Development Report 2003. Building a Knowledge Society*. New York: UNDP.
- AHDR (2005) *Arab Human Development Report 2005. Towards the Rise of Woman in the Arab World*. New York: UNDP.
- Al Džazíra. Jiný úhel pohledu (dokumentární film). Jehane Noujaim, USA, 2004, 57 minut.
- Albrecht, H., Schlumberger, O. (2004) „Waiting for Godot“: Regime Change Without Democratization in the Middle East. *International Political Science Review*, Vol. 25, No. 4, s. 371-392.
- Al-Nakkáš, F. (2004) Fundamentalisté na vzestupu – ženy v Egyptě. In.: Frouzová, M. (ed.) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad, s. 179-189.
- Amin, S. (2004) U. S. Imperialism, Europe, and the Middle East. *Monthly Review*, November 2004, vol. 56, no. 6, s. 2-15.
- Anderson, B. (2008) *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Karolinum.
- Anderson, L. (1997) Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism. In.: Esposito, J. (ed.) *Political Islam*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, s. 17-32.
- Anderson, J., W. (2003) The Internet and Islam's New Interpreters. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 45-60.
- Ansari, S. (2000) *Islam*. In: Browning, G., Halcli, A., Webster, F. (eds.). *Understanding Contemporary Society. Theories of the Present*. London: SAGE Pub., s. 372-384.
- Antoňjan, Jurij M. (2004) Ličnost terorista i vaprosty borby s terrorismom. In. Kudrjavcev, V., N. (ed.) *Borba s terrorismom*. Moskva: Nauka, 2004, s. 93-108.
- Arjmand, R., Daun, H. (2005) Islamic Education. In. Zajda, J. (ed.) *International Handbook on Globalisation, Education and Policy Research. Global Pedagogies and Policies*. Dordrecht: Netherlands/Springer, s. 377-388.

- Arjomand, S. A. (1986) *Social Change and Movements of Revitalization in Contemporary Islam*. In.: Beckford, J. A. (ed.) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paris nad London: Sage/UNESCO, 1986, s. 87-112.
- Arjomand, S. A. (1995) *Unity and Diversity in Islamic Fundamentalism*. In.: Marty, M. E.; Appleby R. S. (eds.) *Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project, Volume 5*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995, s. 178-198.
- Arjomand, S. A. (2004) Islam, Political Change and Globalization. *Thesis Eleven*, No. 76, February 2004, s. 9-28.
- Arjomand, S. A. (2006) Thinking Globally about Islam. In.: Juergensmeyer, M. (ed.) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Armbrust, W. (2003) Burgeois Leisure and Egyptian Media Fantasies. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 102-128.
- Arnason, J., P. (2009) *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia.
- Arnason, J., P. (2010) *Historicko-sociologické eseje*. Praha: SLON.
- Ayata, A., G. (2004) „Chci, aby se má dcera měla lépe.“ Ženy v Turecku. In.: Frouzová, M. (ed.) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad, s. 149-164.
- Bah, U. (2008) Rereading the Passing of Traditional Society. Empathy, Ortodoxy and the Americanization of the Middle East. *Cultural Studies* 22 (6), s. 795-819.
- Baňouch, H., Fedorko, M. (2000) *Mezinárodní organizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Barša, P. (2001) *Západ a islamismus. Sřet civilizací, nebo dialog kultur?* Brno: CDK.
- Barša, P. (2011) Arabská svoboda a obavy Západu. *Lidové noviny*, 12. 2. 2011, s. 24.
- Bazarslan, H. (2005) Kurdish Questin. Can It Be Solved Within Europe? In.: Roy, O. (ed.) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press, s. 79-89.
- Beckford, J., A. (ed.) (1986) *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Paříž a Londýn: Sage/UNESCO.
- Beránek, O. (2007) Soudobé projevy politického islámu v Saúdské Arábii. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 266-284.
- Beránek, Z. (2006) Řekni to a zemři! A2, č. 20. Dostupné na www.adjojka.cz.
- Beránek, Z. (2007) Alžírsko je má vlast, islám je mé náboženství. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 244-265.
- Berger, P. (1997) *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister&Principal, 2003.

- Berger, P., L.; Luckmann, T. (1999) *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.
- Berkey, J., P. (2007) Madrasas Medieval and Modern: Politics, Education and Problem of Muslim Identity. In.: Hefner, R., Zaman, M., Q. (eds.) *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, s. 40-60.
- Bičák, I. (2000) *Atlas dnešního světa. Tematický atlas*. Praha: Nakladatelství Terra.
- Blažek, J. (2002) *Teorie regionálního rozvoje*. Praha: Karolinum.
- Boček, J. (2006) Mluvíme s nepřítelem. Al-Džazíra pouští na obrazovky Izraelce i Usámu a chce anglicky oslovit Západ. *Respekt*, 2006, č. 35, s. 11.
- Boček, J., Vlnas, M. (2007) Kdo zaujme televizí, vítězí. Bush, Blair, Putin, Chiran, Al Thání – ti všichni zápasí o Blízký východ. *Respekt*, 2007, č. 2, s. 11.
- Booth, M. (2002) *Arab Adolescents Facing the Future. Enduring Ideals and Pressures to Change*. In.: Brown, B.; Larson R. W.; Saraswathi T.,S. (eds.) *The World's Youth. Adolescence in Eight Regions of the Globe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 207-241.
- Bradshaw, M. (2000) *World Regional Geography. The New Global Order*. New York: McGraw-Hill
- Braizat, F. (2010) What Arabs Think. The Meaning of Democracy. *Journal of Democracy*, October 2010, Vol. 21, N. 4, s. 131-138.
- Brzezinski, Z. (1993) *Bez kontroly. Chaos v předvečer 21. století*. Praha: Victoria Publishing.
- Brzezinski, Z. (1999) *Velká šachovnice. K čemu Ameriku zavazuje její globální převaha*. Praha: Mladá fronta.
- Brzezinski, Z. (2004) *Volba. Globální nadvláda nebo globální vedení*. Praha: Mladá fronta.
- Brož, I. (2007) *Saddám kontra Chomejní*. Praha: Epoque.
- Bukay, D. (2007) Can There Be an Islamic Democracy? *Middle East Quarterly*, Spring 2007, roč. 14, č. 2, s. 71-79.
- Bumbálek, C. (2006) Íráncům zbývá svoboda na internetu. *A2*, č. 20. Dostupné na www.advojka.cz.
- Bumbálek, C. (2007) Politický islám v šíitském islámu a v Íránu. In. Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 112-147.
- Bumbálek, C. (2007b) Libye jde do Evropy. *Respekt*, 2007, 15. července. Dostupné na www.respekt.cz.
- Bureš, J. (2007) Koncepce státu v islámu a kritika islamistických postojů. In.: Souleimanov,

- E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 39-61.
- Buruma, I., Margalit, A. (2005a) *Okcidentalismus. Západ očima nepřátel*. Praha: Lidové noviny.
- Buruma, I.; Margalit, A. (2005b) *Okcidentalismus*. Dostupné na:
<http://glosy.info/rejstrik/okcidentalismus>
- Burgat, F. (2002) *Face to Face With Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Busseová, S., Scheleyová, N. (2004) *Války USA. Kronika agresivního národa*. Praha: Brána.
- Cardini, F. (2004) *Evropa a islám*. Praha: Lidové noviny.
- Center for Religious Freedom of Freedom House. 2006. *Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance: With Excerpts from Saudi Arabia Ministry of Education Textbooks for Islamic Studies*. Washington, D.C.: Freedom House and The Institute for Gulf Affairs.
- Cílek, V., Kasík, M. (2007) *Nejistý plamen*. Praha: Dokořán.
- Clark, J. (2004) Social Movement Theory and Patron-Clientelism: Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan, and Yemen. *Comparative Political Studies*. roč. 37, č. 8., s. 941-968.
- Clash of Civilization. *Wall Street Journal*. 11 February 2006. Dostupné na
<http://www.opinionjournal.com/weekend/hottopic/?id=110007956>.
- CMIP 2006. The attitudes to „the other“ and to peace in Iranian school books and teachers guides. Dostupné na <http://www.impact-se.org/research/iran/index.html>.
- Cirincione, J. (2008) A Mideast Nuclear Chain Reaction? *Current History*. December.
- Coser, L. (1956) *The Functions of Social Conflict*. London: Routledge.
- Cvrkal, Z. (2007) *Írán*. Praha: Libri.
- Čečáková, T. (2006) *Al-Manár: Televizní stanice Hizballáhu*. Bakalářská práce. Plzeň: ZČU v Plzni, Fakulta filozofická.
- Čejka, M. (2007) Hamás. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 168-187.
- Čejka, M. (2009) Írán mezi osami zla a dobra. *Dnes (Kavárna)*, 14. 3. 2009, s. D7
- Černý, K. (2006) *Islámský radikalismus v reflexi společenských věd a veřejného mínění v ČR*. Diplomová práce. Praha: Filozofická fakulta, Karlova univerzita.
- Černý, K. (2009) Anatomie náboženského terorismu a globální rebelie proti sekulárnímu (ne)řádu. *Historická sociologie*, 2009, roč. 1, č. 1, s. 175-212.
- Černý, K. (2010) Pojetí dějin, civilizací a politické současnosti u Mohammada Chátamího. *Historická sociologie*, roč. 2, č. 2, s. 53-74.
- Černý, K. (2010b) Globální náboženské obrození a konflikty na prahu 21. století: Střet mezi

- civilizacemi, nebo střet uvnitř civilizací? In.: Šubrt, J., Arnason, J. *Kultury, civilizace, světový systém*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2010, s. 197-230.
- Černý, K. (2010c) Dvě tváře S. P. Huntingtona: Od teorií modernizace k civilizacionistice. *Sociologický časopis*, 2010, roč. 46, č. 2, s. 301-311.
- Červinka, M. (2008) *Fenomén popírání holocaustu a perspektivy vývoje této problematiky*. Diplomová práce. Plzeň: Západočeská univerzita, 2008.
- Dahrendorf, R. (1959) *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Davieová, G. (2009) *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*. Brno: CDK.
- Davies, J., S. (1962) Toward a Theory of Revolution. *American Sociological Review*, 1962, roč. 27, č. 1, s. 5-19.
- Dekmejian, H. (1995) *Islam in Revolution*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Democracy index 2010. *Democracy in retreat. A report from the Economist Intelligence Unit*. Dostupné na WWW: <www.eiu.com>.
- Ditrich, O. (2007) Hizb-at Tahrír: Islamismus v euroasijském heartlandu. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 188-205.
- Dixon, J. C. (2008) A Clash of Civilizations? Examining Liberal-Democratic Values in Turkey and the European Union. *The British Journal of Sociology*, Vol. 59, no. 4, s. 681-708.
- Dorroussaro, G. (2005) Turkey – A Democracy Under Control? In.: Roy, O. (ed.) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press, s. 27-38.
- Durán, Ch., Pohly, M. (2001) *Usáma bin Ládín a mezinárodní terorismus*. Brno: Jota.
- Durkheim, E. (2003) *Společenská dělba práce*. Brno: CDK.
- Eickelman, D.; Piscatori J. (1996) *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Eickelman, D., Anderson, J., W. (2003) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press.
- Eickelman, D. (2003) Communication and Control in the Media: Publication and its Discontents. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 33-44.
- Eisenstadt, S. N. (2000) Multiple Modernities. *Daedalus*, Winter 2000, 129, 1, s. 1-29.
- Eisenstadt, S. N. (2003) *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- El-Nawawy, M., Iskander, A. (2002) *Al-Jazeera*. Boulder: Westview Press.
- Esposito, J., L., Voll (2001) Islam and Democracy. *Humanities*, November/December 2001, roč. 22, č. 6, s. 15-22.

- Esposito, J. L. (2003) *Unholy War. Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Esposito, J., L., Mogahed, D. (2007) *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press.
- Etzioni, A. (2004) *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Etzioni, A. (2005) The Real Threat: An Essay on Samuel Huntington. *Contemporary Sociology* 34 (5), s. 477-485.
- Favereau, E. (2000) Libye : Six Bulgares accusés d'être à l'origine de 393 cas de sida Assassins d'enfants ou boucs émissaires de la Libye? *Libération*, 2. 6. 2000. Dostupné na <http://www.liberation.fr/php/pages/pageSearchArchives.php>.
- Fawcett, L. (2009) *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press.
- Fingerland, J. (2006) Šestka z Bengházi. *Respekt*, 26. 12. 2006, <http://respekt.cz>.
- Fingerland, J. (2011) Putování za jasmínovou vůní. *Lidové noviny*, 2011, 5. února, s. 21-22.
- Forbes 2006. Cartoon Tap Into Deep-Seated Grievances. *Oxford Analytica*, 28. 2. 2006 http://www.forbes.com/2006/02/27/middle-east-cartoons_cx_0227oxford.html.
- Foxman, H. A. (2005) The 'Protocols' at 100: A Hoax of Hate Lives On. *The New York Sun*, November 18, 2005. Dostupné na http://www.adl.org/ADL_Opinions/Anti_Semitism_Global/20051118-NYSun.htm
- Fuccaro, N. (2001) Vision of the City Urban Studies on the Gulf. *Middle East Studies Association Bulletin*, Winter 2001, s. 2-11.
- Freedom House 2005. The Worst of the Worst. Dostupné na www.freedomhouse.org.
- Freedom House 2008. Discrimination and Intolerance in Iran's Textbooks. Special Report. Dostupné na www.freedomhouse.org.
- Freedom House 2010. Freedom in the World. Dostupné na www.freedomhouse.org.
- Friedman, T., L. (2011) This is Just the Start. *The New York Times*, March 1st, 2011. Dostupné na www.nytimes.com.
- Friedman, T., L. (2011b) China, Twitter and 20-Year-Olds vs. the Pyramids. *The New York Times*, February 5th, 2011. Dostupné na www.nytimes.com.
- Frouzová, M. (ed.) (2004) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad.
- Frouzová, M. (ed.) (2006) *Mříže v ráji: muslimské ženy v Evropě*. Praha: Vyšehrad.
- Fukuyama, F. (2002) *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publisher.
- Galeotti, M. (1998) *Čas úzkosti: bezpečnost a politika v sovětském a postsovětském Rusku*.

- Praha: Themis.
- García-Rivero, C., Kotzé, H. (2007) Electoral Support for Islamic Parties in the Middle East and North Africa. *Party Politics*, 2007, roč. 13, č. 5, s. 611-636.
- Garside, W., R. (1977) Juvenile Unemployment and Public Policy between the Wars. The *Economic History Review*, roč. 30, č. 3, s. 322–339.
- Gellner, E. (1983) *Muslim Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1993) *Národy a nacionalismus*. Praha: Hřibál.
- Gellner, E. (1995) Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared. In.: Marty, M., E., Appleby, R. S. (eds.) *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995, s. 277-287.
- Giddens, A. (1999) *Sociologie*. Praha: Argo.
- Giddens, A. (2000) *Unikající svět*. Praha: Slon.
- Goldberg, E. (1991) Smashing Idols and the State: The Protestant Ethic and Egyptian Sunni Radicalism. *Comparative Studies in Society and History*, 1991, č. 31, s. 3-35.
- Gombár, E. (2001) *Dramatický půlměsíc. Sýrie, Libye a Írán v procesu transformace*. Praha: Karolinum.
- Gombár, E. (2004) *Kmeny a klany v arabské politice*. Praha: Karolinum.
- Gombár, E. (2007) *Kmeny a klany v arabském Maghribu*. Praha: Karolinum.
- Gonzales-Quijano, Y. (2003) The Birth of a Media Ecosystem: Libanon in the Internet Age. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 61-79.
- Gray, J. (2005) *Al Kajda a co to znamená být moderní*. Praha: Mladá fronta.
- Habermas, J. (2000) *Strukturální proměna veřejnosti*. Praha: Filosofia.
- Hackensberger, A. (2010) Fighting Extremism in A Suit and Tie. New Grand Sheikh at Al-Azhar University. Dostupné na:
http://en.qantara.de/webcom/show_article.php/c-478/nr-1026/i.html.
- Halík, T. (2003) Globalizace a náboženství. In Mezřický, V. (ed.) *Globalizace*. Praha: Portál, s. 133-147.
- Halík, T. (2007) O Bohu a politice. *Respekt* 2007, č. 51-52, s. 56-59.
- Halliday, F. (2005) *100 Myths About the Middle East*. Berkeley: University of California Press.
- Hamilton, M. (2001) *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London a New York: Routledge.

- Hancioglu, A., Ergocmen, A., B., Unalan, T. (2004) The Population of Turkey at the Turn of the 21st Century: The Past Trends, Current Situation and Future Prospects. In.: *Population Challenges, International Migration and Reproductive Health in Turkey and European Union*. Istanbul: The Turkish Family Health and Planning Foundation, s. 43-50.
- Hashem, M. (2006) Contemporary Islamic Activism: The Shades of Praxi. *Sociology of Religion*, Spring 2006, 67/1, s. 23-41.
- Hefner, R., Zaman, M., Q. (eds.) *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press.
- Hefner, R. (2003) Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 158-179.
- Hefner, R. (2007) The Culture, Politics, and Future of Muslim Education. In.: Hefner, R., Zaman, M., Q. (eds.) *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, s. 1-39.
- Hejlová, S. (2004) Život ve zlaté kleci aneb ženy ve Spojených arabských emirátech. In.: Frouzová, M. (ed.) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad, s. 61-77.
- Hesová, Z. (2011) Arabské dny hněvu. *Mezinárodní politika*, 2011, roč. 35, č. 6, s. 4-6.
- Hinnebusch, R. (2009) The Politics of Identity in the Middle Eastern International Relations. In.: Fawcett, L. (ed.) *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press, s. 148-169.
- Hlaváčová, S. (2006) Islám a média v USA. A2, č. 20. Dostupné na www.advojka.cz/archiv.
- Hobsbawm, E. (2000) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffman, V. (1995) Muslim Fundamentalists: Psychosocial Profiles. In.: Marty, M., E., Appleby, R. S. (eds.) *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 199-230.
- Horgan, J. (2005) *The Psychology of Terrorism*. London a New York: Routledge.
- Human Rights Watch 2010. Country Reports. Dostupné na www.hrw.org.
- Hudson, M., C. (2009) The United States in the Middle East. In.: Fawcett, L. (ed.) *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press, s. 308-330.
- Huntington, S. P. (1993) The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, Summer 1993, 72/3. s.

- Huntington, S. (2001) *Střet civilizací*. Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, S. (2005) *Kam kráčíš, Ameriko?* Praha: Rybka Publishers.
- Huntington, S. P. (2006) *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, S. P. (2008) *Třetí vlna. Demokratizace na sklonku 20. století*. Brno: CDK.
- Hybášková, J. (2004) *Čekání na válku. Výpověď odvolané české velvyslankyně v Kuvajtu*. Praha: Rybka Publishers.
- Hybášková, J. (2006) Ropa, příčina útlaku arabského světa. *Geografické rozhledy*, 2006, roč. 15, č. 1, s. 4-6.
- Hybášková, J. (2006b) Problém není islám, ale ropa. *Lidové noviny*, 2006, 11. března. Dostupné na www.lidovky.cz.
- Hvížd'ala, K. (2006) Faleš a střet civilizací. *Reflex*, č. 11, 2006. Dostupné na <http://www.reflex.cz/Clanek23103.html>.
- Chekroun, M. (2005) Socio-Economic Changes, Collective Insecurity and New Forms of Religious Expression. *Social Compass* 52 (1), s. 13-29.
- Chaldún, M., I. (1972) *Čas království a říší Mukaddima : Úvod do historie*. Praha: Odeon.
- Chátamí, M. (2001) *Islám, dialog a občanská společnost*. Praha: Velvyslanectví Íránské islámské republiky.
- Chomejní, R. (2004) *Velájat-e Faqíh. Islámská vláda*. Teherán: Institut pro uspořádání a vydávání děl Imáma Chomejního (Oddělení mezinárodních vztahů).
- Chomsky, N. (2003) *11. 9.* Praha: Mezera.
- Ibrahim, S., E. Anatomy of Egypt's Militant Groups. *International Journal of Middle East Studies* 12 (4), 1980, s. 423-453.
- In quotes: Muslim reaction to Pope, 16. září, 2006, BBC News. Dostupné na <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5348436.stm>.
- Inglehart, R., Norris, P. (2002) Islamic Culture and Democracy: Testing the Clash of Civilization Thesis. *Comparative Sociology*, Vol. 22, no. 1, s. 235-264.
- Inglehart, R., Norris, P. (2003) The True Clash of Civilizations. *Foreign Policy* March/April 2003 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW: <<http://www.globalpolicy.org/globaliz/cultural/2003/0304clash.htm>>.
- Inglehart, R., Norris, P. (2004) *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R. Welzel, Ch. (2006) *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The*

- Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R., Welzel, Ch. (2008) How Development Leads to Democracy. What we Know about Modernization. *Foreign Affairs*, 2008, Vol. 88, No. 2, s. 33-48.
- Interview with Professor Dittmar Machule, Atta's thesis supervisor at the Technical University of Hamburg-Harburg. Hamburg, October 18, 2001. Dostupné na: www.abc.net.au/4corners/atta/interviews/machule.htm (duben, 2010).
- Introvigne, M. (2003) Hamás: Islámský terorismus ve Svaté zemi. Praha: Vyšehrad.
- Jamal, A., Tessler, M. (2008) Attitudes in the Arab World. *Journal of Democracy*, January 2008, Vol. 19, no. 1, s. 97-110.
- Jazairiová, P. (2004) Cihlářova žena. Muslimky v Indii a Pákistánu. In.: Frouzová, M. (ed.) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě*. Praha: Vyšehrad, s. 79-87.
- Juergensmeyer, M. (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, M. (2004) Is Religion the Problem? *The Hedgehog Review* 6 (2004), No. 1, s. 21-33.
- Juergensmeyer, M. (2006) From Bhindranwale to Bin Laden: A Search for Understanding Religious Violence. In Cady L., Simon, S. (eds.) *Religion and Conflict in Asia: Disrupting Violence*. London: Routledge, Taylor and Francis Group, s. 21-30.
- Juergensmeyer, M. (ed.) (2006b) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Juergensmeyer, M. (2007) Gandhi vs. Terrorism. *Daedalus* 136 (2007), No. 1, s. 30-39.
- Juergensmeyer, M. (2008) *Global Rebellion. Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, M. (2008b) Religious Nationalism and Transnationalism in a Global World. [online]. Dostupné na <<http://www.juergensmeyer.com/files/Relig%20natlism-trans.doc>> [16. 10. 2008].
- Juergensmeyer, M. (2008c) Jak myslí teroristé (rozhovor s Karlem Černým). *Respekt* 2008, č. 47, s. 50-53.
- Kalibová, K. (1997) *Úvod do demografie*. Praha: Karolinum.
- Kalibová, K. (2008) Populace světa v letech 1950-2007. *Demografie*, roč. 50, č. 4, s. 288-296.
- Kamali, M. (2007) Multiple Modernities and Islamism in Iran. *Social Compass*, Autumn

- 2007, 54, 3, s. 373-387.
- Kaplan, R. D. (2003) *Přicházející anarchie. Zborcení snů – svět po studené válce*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Kazancigil, A. (2005) Cyprus Question. In.: Roy, O. (ed.) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press, s. 173-179.
- Kedourie, E. (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press.
- Keller, J. (1990) *Sociologie konfliktu*. Brno: Masarykova univerzita.
- Keller, J. (1997) *Úvod do sociologie*. Praha: Slon.
- Keller, J. (2007) *Teorie modernizace*. Praha: SLON.
- Kennedy, P. (1996) *Svět v 21. století. Chmurné vyhlídky i vkládané naděje*. Praha: Lidové noviny.
- Kepel, G. (1996) *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Kepel, G. (2002) *Jihad. The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kepel, G. (2004) *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. New York: Harvard University Press.
- Kepel, G. (2008) *Beyond Terror and Martyrdom: The Future of the Middle East*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Kholoussy, H. (2010) The Fiction and Non-Fiction of Egypt's Marriage Crisis. *MERIP*, December 2010. Dostupné na www.merip.org.
- Klare, M.,T. *Blood and Oil*. New York: Metropolitan Books, 2004.
- Klofáč, J., Tlustý, V. (1965) *Soudobá sociologie*. Praha: NPL.
- Kloskowska, A. (1967) *Masová kultura. Kritika i obhajoba*. Praha: Svoboda.
- Kohut, A., Stokes, B. (2007) *America Against the World. How We Are Different and Why We Are Disliked*. New York: Henry Holt and Company.
- Kotásek, J. Modely školy budoucnosti. In.: Walterová (ed.) *Rozvoj národní vzdělanosti a vzdělávání učitelů v evropském kontextu. 1. díl. Teoretické a komparativní studie*. Praha: PedF UK, 2002, s. 8-24.
- Kouřilová, I. (2004) Jak prolomit ticho. Televize Al-Džazíra mohla díky podpoře emíra z Kataru vyvolat mediální revoluci v arabském světě. *Lidové noviny*, 24. dubna, 2004, s. 14.
- Kouřilová, I. (2006) Televize, která přinesla změnu. A2, č. 20. Dostupné na www.advojka.cz.
- Kouřilová, I. (2007) Typologie islámského myšlení ve 20. století. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 10-38.

- Kouřilová, I. (2008) Islamistické strany a hnutí a jejich zapojení do politického života zemí Blízkého východu. Dostupné na www.mzv.cz.
- Kropáček, L. (1996) *Islámský fundamentalismus*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. (1999) *Blízký východ na přelomu tisíciletí*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. (1999b) Půlměsíc na severní obloze: muslimové v zemích EU. In.: *Variace na Korán. Islám v diaspoře*. Archiv orientální. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 13-52.
- Kropáček, L. (2002) *Islám a Západ. Historická paměť a současná krize*. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. (2008) Sufismus. Dějiny islámské mystiky. Praha: Vyšehrad.
- Kropáček, L. (2010) Gellnerova islamika. *Historická sociologie*, 2010, č. 2, roč. 2, s. 99-106.
- Krueger, A., Maleckova, J. (2002) *Education, Poverty, Political Violence and Terrorism: Is There a Causal Connection?* July 2002 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW: <http://www.krueger.princeton.edu/references.html>.
- Krueger, A., Maleckova, J. (2009) Attitudes and Action: Public Opinion and the Occurrence of International Terrorism. *Science*, September 2009, vol. 325, s. 1534-1536.
- Krueger, A., Laitin D. (2003) *Kto kavo?: A Gross-Country Study of the Origins and Targets of Terrorism*. November 11, 2003 [cit. leden, 2006]. Dostupné na WWW: <http://www.krueger.princeton.edu/references.html>.
- Kubálek, P. (2009) *Kurdové a Kurdistan. Moderní dějiny* [cit. duben, 2009]. Dostupné na WWW: <http://kurdove.ecn.cz/moderni.shtml>
- Kubíková, N. (2007) Muslimské bratrstvo. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 148-167.
- Kunezik, M. (1995) *Základy masové komunikace*. Praha.
- Lapidus, I. M. (2002) *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laqueur, W. (2004) The Terrorism to Come. *Policy Review*, August 2004, No. 126. Dostupné na WWW: <http://www.laqueur.net>.
- Laqueur, W. (2006) *Poslední dny Evropy. Humanistická Evropa, nebo islamistická Eurábie?* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Laqueur, W. (2007) *Mění se tvář antisemitismu. Od starověku do dnešních dnů*. Praha:
- Lerner, D. (1964) *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*. New York: The Free Press and Collier-Macmillan Limited.
- Lewis, B. (1990) The Roots of Muslim Rage: Why So Many Muslims Deeply Resent the West and Why Their Bitterness Will Not Be Easily Mollified. *The Atlantic Monthly*, 1990, September, Vol. 226, No. 3, s. 47-60.

- Lewis, B. (2003a) *Kde se stala chyba?* Praha: Volvox Globator.
- Lewis, B. (2003b) *The Crisis of Islam. Holy War and Unholy Terror.* New York: The Modern Library.
- Lewis, B. (2008) Free at Last? The Arab World in the Twenty-first Century. *Foreign Affairs*, 2008, Vol. 88, No. 2, s. 77-88.
- Lindsey, U. (2011) Revolution and Counter-Revolution in the Egyptian Media. *MERIP*.
Dostupné na WWW: <<http://www.merip.org>>.
- Longrigg, S., H. (1963) *The Geography of the Middle East.* London: Aldine Transaction.
- LSE 2005. Terrorism and Development. Dostupné na www.lse.ac.uk.
- Lubeck, P. M.; Britts B. (2002) *Muslim Civil Society in Urban Public Spaces: Globalization, Discursive Shifts, and Social Movements.* In.: Eade, J.; Mele Ch. (eds.) *Understanding the City. Contemporary and Future Perspectives.* Oxford: Blackwell Publishing, s. 305-335.
- Luciani, G. (2009) Oil and Political Economy in the International Relations of the Middle East. In.: Fawcett, L. (ed.) *International Relations of the Middle East.* New York: Oxford University Press, s. 81-103.
- Lužný, D. (1999) *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace.* Brno: Masarykova univerzita.
- Lynch, M. (2007) Young Brothers in Cyberspace. *Middle East Report. The Politics of Youth*, Winter 2007, č. 245, s. 25-34.
- Malá, M. (2004) Butiky, korzo, kavárny – ženy v Libanonu. In.: Frouzová, M. (ed.) *Závoj a džíny. Ženy v islámském světě.* Praha: Vyšehrad, s. 139-148.
- Malthus, T. (2002) *Esej o principu populace.* Praha: Zvláštní vydání.
- Mareš, P. (1999) *Sociologie nerovnosti a chudoby.* Praha: SLON.
- Marková, D. (1999) Zelená v záplavě oranžové: islám v Indii. In.: *Variace na Korán. Islám v diaspoře.* Archiv orientální. Praha: Orientální ústav AV ČR, s. 87-134.
- Marx, K., Engels, B. (1973) *Komunistický manifest.* Brno: Blok.
- McDermott, T. (2005) *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It.* New York: HarperCollins.
- Massicard, E. (2005) Islam in Turkey: A 'Secular Muslim' State. In.: Roy, O. (ed.) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press, s. 53-66.
- Mendel, M. (2008) *S puškou a Koránem.* Praha: Orientální ústav.
- Merton, R., K. (2000) *Studie ze sociologické teorie.* Praha: SLON.
- Mogahed, D., Rheault, M. (2007) Majorities See Religion and Democracy as Compatible.

- Dostupné na www.gallup.com.
- Moghadam, A. (2003) *A Global Resurgence of Religion?* Cambridge: Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University.
- Montoussé, M., Renouard, G. (2005) *Přehled sociologie*. Praha: Portál.
- Montran, R. (2005) Mustafa Kemal Atatürk. In.: Roy, O. (ed.) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press, s. 119-130.
- Mooddel, M. (2006) Shia Muslim Communities. In.: Juergensmeyer, M. (ed.) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, s. 447-456.
- Moravec, F. (2006) Palestinská mediální intifáda. A2, č. 20, dostupné na www.advojka.cz.
- Možný, I. (1997) *Sociologie rodiny*. Praha: Slon.
- Musil, J. (1967) *Sociologie soudobého města*. Praha: Svoboda.
- Nafisi, R. (2007) Iranian succession and the IRGC. *Islamic Affairs Analyst*, October, 2007, s. 5-7.
- Nešpor, Z., Lužný, D. (2007) *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Norton, A., R. (2003) The New Media, Civic Pluralism, and the Struggle for Political Reform. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 19-32.
- Oil and Gas Review. 2009 Report. Alberta Securities Commission, July, 2010. Dostupné na www.albertasecurities.com.
- Olson, M. (1963) Rapid Growth as a Destabilizing Force. *The Journal of Economic History*, December 1963, Vol. 23., No. 4, s. 529-552.
- Ottaway, M. (2010) The Rise and Fall of Political Reform in the Arab World. *Current History*, December 2010, s. 376-382.
- Oz, A. (2006) *Jak vyléčit fanatika*. Praha: Paseka.
- Palečková, J., Tomášek, V., Basl, J. (2010) *Hlavní zjištění výzkumu PISA 2009*. Praha: ÚIV.
- Panarin, A. (2003) *Iskušenije globalizmom*. Moskva: Algoritm.
- Parrillo, V., N. (2008) *Encyclopedia of Social Problems*. London: Sage.
- Pavlincová a kol. (1996) *Slovník. Judaismus, křesťanství, islám*. Praha: Mladá fronta.
- Pelikán, P. (2010) Popírání holocaustu a černé svědomí Západu. *Přítomnost*, zima, 2010, s. 19-22.
- Petráček, Z. (2011) Přinese jaro národů násilí a kalifát? *Lidové noviny*, 2011, 12. březen, s. 21-22.
- Pew Center (2006). *The Great Divide: How Westerners and Muslims View Each Other*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.

- Pew Center (2007). *Word Publics Welcome Global Trade – But not Immigration*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pew Center (2009). *Little Enthusiasm for Many Muslim Leaders. Mixed Views of Hamas and Hezbollah in Largely Muslim Nations*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pew Center (2010). *Most Embrace a Role for Islam in Politics*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pew Center (2010b). *Global Public Embrace Social Networking*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pew Center (2011). *Egyptians Embrace Revolt Leaders, Religious Parties and Military, As Well*. Washington, D.C.: The Pew Global Attitudes Project.
- Pfaff, W. (2010) Manufacturing Insecurity. How Militarism Endangers America. *Foreign Affairs*, Vol. 89, No. 6, s. 133-140.
- Pipes, D. (1996) Západní smýšlení radikálního islámu. *Proglas*, 1996, č. 3, s. 20-25.
- Pirický, G. (2006) *Turecko. Stručná historie států*. Praha: Nakladatelství Libri.
- Pope, H. (2011) The Turkish Model and the Middle East. Dostupné na www.transatlanticacademy.org.
- Pongs, A. (2000) *V jaké společnosti vlastně žijeme?* Praha: ISV.
- Post, J., M. (2004) *Leaders and their Followers in a Dangerous World: The Psychology of Political Behavior*. Ithaca: Cornell University Press.
- Procházková, P. (2003) *Aluminiová královna: rusko-čečenská válka očima žen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Quinn, F. (2008) *The Sum of All Heresies. The Image of Islam in Western Thought*. New York: Oxford University Press.
- Rashid, A. (2002) *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Religion in Global Civil Society. Santa Barbara: University of California Press, 2009.
- Riesebrodt, M. (2006) Religion in Global Perspective. In.: Juergensmeyer, M. (ed.) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, s. 597-609.
- Riesman, D. (1964) *Introduction*. In.: Lerner, D. *The Passing of Traditional Society*. New York: The Free Press, 1964, s. 1-15.
- Richards, A., Waterbury, J. (2008) *A Political Economy of the Middle East*. Boulder: Westview Press.
- Robejšek, P. (2006) Po stopách Marca Pola ke světovládě. *Geografické rozhledy*, 2006, roč.

15, č. 1, s. 6-8.

- Robertson, R. (2006) Anti-Global Religion? In.: Juergensmeyer, M. (ed.) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press, s. 611-623.
- Robinson, F. (1996) *Svět islámu: kulturní atlas*. Praha: Knižní klub.
- Roy, O. (1992) *The Failure of Political Islam*. Cambridge: Harvard
- Roy, O. (2004) *Globalized Islam. The Search for a New Ummah*. New York: Columbia University Press.
- Roy, O. (ed.) (2005) *Turkey Today. A European Country?* London: Anthem Press.
- Rubin, B. (2006) Arab Liberals Argue about America. *Middle East Quarterly*, Winter 2006.
Dostupné na www.meforum.org.
- Ryan, Y. (2011). "The tragic life of a street vendor". *Al Jazeera English*. Dostupné na:
<http://english.aljazeera.net/indepth/features/2011/01/201111684242518839.html>.
- Said, E. (2008) *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka.
- Sariolghalam, M. (2008) Iran in Search of Itself. *Current History*, December 2008, roč. 107, č. 713, s. 425-432.
- Satrapí, M. (2006, 2007) *Persepolis 1 a 2*. Praha: BB/art.
- Serebrjannikov, V., V. (1997) *Sociologija vojny*. Moskva: Naučnyj mir.
- Shafiq, M., N., Sinno, A. H. (2008) Education, Income and Support for Suicide Bombings. Evidence from Six Muslim Countries. Dostupné na <http://ssrn.com>.
- Shafiq, M., N., Do Education and Income Affect Support for Democracy in Muslim Countries? Evidence from the Pew Global Attitudes Project. Dostupné na <http://ssrn.com>.
- Shafiq, M., N., Sinno, A. H. (2010) Education, Income and Support for Suicide Bombings: Evidence from Six Muslim Countries. *Journal of Conflict Resolution*, 2010, roč. 54, č. 1, s. 146-178.
- Schulze, R. (2007) *Dějiny islámského světa ve 20. století*. Brno: Atlantis.
- Schumacher, R. (2000) *Malé je milé, aneb Ekonomie, která by počítala i s člověkem*. Brno: Doplněk.
- Smith, Ch. (2009) The Arab-Israeli Conflict. In.: Fawcett, L. (ed.) *International Relations of the Middle East*. New York: Oxford University Press, s. 231-253.
- Sorli, M., Gleditsch, N. P., Strand, H. (2005) Why is there so much conflict in the Middle East? *Journal of Conflict Resolution*, February 2005, Vol. 49, no. 1, s. 141-165.
- Souleimanov, E. (2007) Internacionalizace čečenského konfliktu a islámský komponent: Mýty a realita. In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s.

206-220.

- Souleimanov a kol. (2007) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia.
- Spohn, W. (2001) Eisenstadt on Civilizations and Multiple Modernity. *European Journal of Social Theory* 4(4), s. 499-508.
- Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work. Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Starrett, G. (2003) Muslim Identities and the Great Chain of Buying. In.: Eickelman, D., Anderson, J., W. (eds.) *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Bloomington: Indiana University Press, s. 80-101.
- Starret, G., Doumato, E., A. (eds.) (2007) *Teaching Islam. Textbooks and Religion in the Middle East*. Boulder: Lynne Rienner Publishing.
- Stark, R. (1999) Secularization, R.I.P – rest in peace. *Sociology of Religion*, Fall 1999, Vol. 60, No. 3, s. 249-273.
- Sutcliffe, B. (2004) World Inequality and Globalization. *Oxford Review of Economic Policy*, Spring 2004, roč. 20, č. 1, s. 15-37.
- Swatos, W. H. (1999) Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion*, Fall 1999, Vol. 60, No. 3, s. 221-248.
- Sztompka, P. (1993) *The Sociology of Social Change*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Swedenburg, T. (2007) Imagined Youths. *Middle East Report. The Politics of Youth*, Winter 2007, n. 245, s. 3-11.
- Šisler, V. (2006) Médium, které se nedaří umlčet. A2, č. 20. Dostupné na www.advojka.cz.
- Šlachta, M. (2007) *Ohniska napětí ve světě*. Praha: Kartografie.
- Štětina, J. (2000) *Století zázraků*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Šubrt J. a kol. (1998) *Kapitoly ze sociologie veřejného mínění. Teorie a výzkum*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, J. (2001) *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha: ISV.
- Terloeva, M. (2007) *Tanec na troskách. Deník čečenské dívky*. Brno: Jota.
- The Economist August 6th 2007. Jihad on the website. *The Economist*, 2007, č. 29, s. 22-24.
- The Economist March 12th 2011. The royal house is rattled too, s. 44-45.
- The Economist February 5th 2011. The upheaval in Egypt. An end or a beginning?, s. 21-23.
- Tilly, Ch. (1983) *The Contentious French*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tilly, Ch. (2006a) *Politika kolektivního násilí*. Praha: SLON.
- Tilly, Ch. (2006b) *Regimes and Repertoires*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Tiosavljevičová, J. (2007) Parlamentní volby v Turecku přinesly očekávaného vítěze. *Mezinárodní politika*, 2007, roč. 31, č. 9, s. 4-6.
- Tomášek, V. a kol. (2008) *Výzkum TIMSS 2007*. Praha: ÚIV.
- Tomeš, J. a kol. (2007) *Konflikt světů a svět konfliktů*. Praha: P3K.
- Toušek, V.; Kunc J.; Vystoupil J. a kol. (2008) *Ekonomická a sociální geografie*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Treblin, A., A. (2004) *Terrorism v 21. věce*. Moskva: Nauka.
- Tunkrová, L. (2007) Nová dynamika turecké zahraniční politiky. *Mezinárodní politika*, 2007, roč. 31, č. 9, s. 17-20.
- Turek, P. (2011) Jsem hlas lidu. Hudební underground, který vynesl na světlo revoluce v arabském světě. *Respekt* č. 15, 11. – 17. duben, 2011, s. 59-61.
- Turner, B., S. (1974) *Weber and Islam. A critical study*. London: Routledge.
- Turner, B., S. (2007) Religious Authority and the New Media. *Theory, Culture and Society*, 2007, Vol. 24(2), s. 117-134.
- Župek, P. (2007) Co je to salafíjský islám? In.: Souleimanov, E. (ed.) *Politický islám*. Praha: Eurolex Bohemia, s. 62-87.
- UN Human Development Report 2005.
- UN Human Development Report 2009.
- UN Human Development Report 2010.
- UN-HABITAT (2003) *The Challenge of Slums: Global Report on Human Settlements*. London: Earthscan, 2003.
- Yacoub, J. (2003) *Ve jménu božím! Náboženské války dnes a zítra*. Praha: THEMIS.
- Vulliamy, E. (1994) *Údobí pekla – porozumění válce v Bosně*. Praha: Naše vojsko.
- Wallerstein, I. (2005) *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha: SLON.
- Weber, M. (1997) *Autorita, etika a společnost*. Praha: Mladá fronta.
- White, M.; White, L. (1962) *The Intellectual vs. the City: From Thomas Jefferson to Frank Lloyd Wright*. New York: Oxford University Press.
- World Bank Development Indicators 2007.
- World Bank Development Indicators 2010.
- Zakaria, F. (2001) The Politics Of Rage: Why Do They Hate Us? *Newsweek*, 15. říjen, 2001 [cit. srpen, 2010]. Dostupné na WWW: <<http://www.newsweek.com>>.
- Zakaria, F. (2004) *Budoucnost svobody. O krizi demokracie*. Praha: Academia.
- Zakaria, F. (2008) *The Post-American World*. London: Penguin Books.
- Zakaria, F. (2011) How Democracy Can Work in the Middle East. *Time*, February 2011.

Dostupné na www.time.com.

- Zaman, M., Q. (2007) Tradition and Authority in Deobandi Madrasas of South Asia. In.: Hefner, R., Zaman, M., Q. (eds.) *Schooling Islam. The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton: Princeton University Press, s. 61-86.
- Znebežánek, F. (2007) Ralf Dahrendorf: historické proměny třídních konfliktů. In.: Šubrt, J. (ed.) *Historická sociologie*, Plzeň: Aleš Čeněk, s. 266-281.
- Zubaida, S. (2009) *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: I. B. Tauris.